



UnB

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA
PPG μ MESTRADO INTERINSTITUCIONAL EM METAFÍSICA (UnB/UFAM)**

THIAGO RODRIGUES LIMA

INDIVIDUAÇÃO E INFORMAÇÃO À LUZ DA FILOSOFIA DE GILBERT SIMONDON

Brasília
2023

THIAGO RODRIGUES LIMA

INDIVIDUAÇÃO E INFORMAÇÃO À LUZ DA FILOSOFIA DE GILBERT SIMONDON

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília – PPGμ/UnB (MINTER UnB-UFAM), para fins de avaliação e obtenção do título de mestre em filosofia.

Linha de pesquisa: Ontologias Contemporâneas.

Orientadora: Prof.^a Dra. Priscila Monteiro Borges.

Brasília
2023

AGRADECIMENTOS

Logo no início de *A individuação à luz das noções de forma e informação*, o filósofo Gilbert Simondon assevera: não podemos no sentido habitual do termo conhecer a individuação; podemos sim individuar, individuar-nos e individuar em nós. Ao longo dos dois anos no qual desenvolvi a presente pesquisa, eu fui cada vez mais me dando conta da força teórica, analítica e poética dessa afirmação. Se, como eu afirmo na dissertação, conhecer é essencialmente conascer e se, de fato, como afirma Simondon, o indivíduo é sempre mais que unidade e mais que identidade, uma sessão de agradecimentos pode ser algo mais que um espaço para destacar momentos particulares e pessoas importantes no processo de leitura e interpretação de uma filosofia.

Uma sessão de agradecimentos pode, realmente, ser uma oportunidade para adensar e intensificar a percepção de processos perpetuados de individuação, processos nos quais somos lançados e exortados a individuar, individuar-nos e individuar em nós. Nesse sentido, o conhecimento que pude desenvolver e que apresento aqui nessa dissertação é, essencialmente, a manifestação dos vários encontros que pude ter com instituições e pessoas que circunstancialmente me mostraram caminhos e horizontes possíveis. Certamente haverá ausências, porém, na medida em que tanto as ausências quanto as presenças venham a ser reconhecidas, ou seja, na medida em que elas possam ser individuadas, o que há de realmente importante é que todas e todos compõem essencialmente não apenas o que eu pude ser através desse trabalho, mas também o que eu sou e o que eu serei através desse encontro com a filosofia de Gilbert Simondon.

Assim, eu cito e agradeço: Ao Programa de Mestrado Interinstitucional UFAM/UNB que possibilitou a realização dessa pesquisa; À professora Priscila Monteiro Borges pela leitura atenta dos meus textos e pelas orientações durante o percurso deste trabalho; À professora Maria do Socorro da Silva Jatobá por sempre encontrar um modo de me mostrar a força e contemporaneidade da filosofia, sobretudo através dos Antigos; Aos muitos dos meus professores da graduação em filosofia porque, mesmo que de modo distante, eu pude reconhecê-los e reencontrá-los ao ler a filosofia de Gilbert Simondon; Aos professores Rainri Back dos Santos, Pedro Erginaldo Gontijo e Nelson Matos de Noronha que me acompanharam durante essa trajetória e muito ajudaram com suas leituras e críticas até a conclusão deste trabalho; Aos amigos Maurício Suhett Spinola e Everton Frask Lucero, do Grupo de Pesquisa Educação e Poder, que se dispuseram a fazer uma leitura mais detida da obra de Simondon no início do meu processo de pesquisa no mestrado; À minha companheira Silvia Katherine Pacheco Teixeira por me acompanhar e inspirar durante todo esse percurso de pesquisa, e porque individuar, individuar-nos e individuar em nós faz sempre mais sentido com ela.

RESUMO

Esse trabalho consiste numa leitura e interpretação da obra do filósofo Gilbert Simondon e visa investigar as possíveis relações entre as noções de indivíduo e informação, bem como explicitar os pressupostos e implicações dessas relações, a fim de conhecer o indivíduo pela individuação e não o contrário. Inicialmente, observamos que o conhecimento da individuação à luz da filosofia de Simondon exige um método de transdução analógica que é mais do que uma inferência lógica, ainda que não prescindia dessas inferências. Para Simondon a verdadeira analogia é aquela na qual o indivíduo é sempre mais que unidade e identidade. A partir disso, destacamos que, na verdadeira analogia, a relação é mais do que nexos entre identidades e semelhança entre formas hipostasiadas capazes de revelar o ser. A relação em si tem valor de ser e os nexos e semelhanças são fases dessa relação. Logo, conhecer a individuação de modo realmente analógico e transdutivo exige uma individuação do conhecimento como relação, mais do que estabelecer semelhanças entre indivíduos reconhecidos previamente em sua unidade e identidade. Diante desses postulados, seguimos, no mesmo sentido, explicitando a noção de informação na filosofia de Simondon e a importância dessa noção para o conhecimento da individuação. Do mesmo modo que, para Simondon, o indivíduo é mais que unidade e identidade, o mesmo ocorre com a noção de informação. Seguindo o método de transdução analógica, a interpretação exposta nesta dissertação é a seguinte: é no conhecimento da força de individuação da informação que Simondon encontrará correlações entre as noções de indivíduo e de informação. O conhecimento da ontogênese do indivíduo em sua dimensão essencialmente informacional pode nos livrar de promessas, convicções e expectativas de pureza na unidade e na identidade; promessas, convicções e expectativas que obliteram em nós a natureza pré-individual e ilimitada de todo ser enquanto indivíduo, uma natureza que nos informa e nos lança em uma individuação perpetuada.

Palavras-Chave: individuação; informação; indivíduo; relação.

ABSTRACT

This work consists of a reading and interpretation of the philosopher Gilbert Simondon's work and aims to investigate the possible relationships between the notions of individual and information, as well as to explain the assumptions and implications of these relationships in order to understand the individual through individuation and not the other way around. Initially, we observe that knowledge of individuation in light of Simondon's philosophy requires a method of analogical transduction that goes beyond logical inference, although it does not exclude such inferences. According to Simondon, true analogy is one in which the individual is always more than unity and identity. Based on this, we highlight that in true analogy, the relationship is more than a connection between identities and similarity between hypostasized forms capable of revealing being. The relationship itself has value of being, and connections and similarities are phases of that relationship. Therefore, to truly and transductively know individuation, it requires an individuation of knowledge as a relationship, rather than establishing similarities between pre-recognized individuals in their unity and identity. Given these postulates, we proceed, in the same vein, to explain the notion of information in Simondon's philosophy and the importance of this notion for understanding individuation. Just as, for Simondon, the individual is more than unity and identity, the same applies to the notion of information. Following the method of analogical transduction, the interpretation presented in this dissertation is as follows: it is in the knowledge of the individuating force of information that Simondon will find correlations between the notions of individual and information. Understanding the ontogenesis of the individual in its essentially informational dimension can free us from promises, convictions, and expectations of purity in unity and identity—promises, convictions, and expectations that obliterate in us the pre-individual and limitless nature of every being as an individual, a nature that informs us and propels us into perpetuated individuation.

Keywords: individuation; information; individual; relationship.

Sumário

INTRODUÇÃO	1
FORMA E INFORMAÇÃO COMO ENCETANTE DE INDIVIDUAÇÃO	9
Horizontes da individuação e dimensões das abordagens substancialista e hilemórfica	21
A pergunta pelo ser	31
Substância e devir: a relação com valor de ser	39
Indivíduo e singularidade: conascer num ato de individuação	44
Forma e informação no teatro de individuações	51
Transdução e individuação	69
INFORMAÇÃO E TOMADA DE FORMA: O PRÉ-INDIVIDUAL NO INDIVÍDUO.....	72
Individuação, conhecimento e tomada de forma.....	82
Informação: acontecimento e realidade pré-individual	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	120

INTRODUÇÃO

No início de sua obra *A individuação à luz das noções de forma e informação* – a partir de agora designada ILFI, de acordo com a literatura especializada – o filósofo francês Gilbert Simondon (1924-1989) propõe “conhecer o indivíduo pela individuação muito mais do que a individuação a partir do indivíduo.” (SIMONDON, 2020a, p. 16). Logo adiante, na mesma obra, ele também afirma que “os seres podem ser conhecidos pelo conhecimento do sujeito, mas a individuação dos seres só pode ser apreendida pela individuação do conhecimento do sujeito.” (Ibid., p. 35).

Na medida em que eu começava a ler os textos desse filósofo e que pesquisava outras fontes e interpretações mais esquemáticas sobre a sua filosofia, na medida em que eu buscava descrever as etapas e estruturas de seus argumentos, explicitando os seus principais conceitos, noções e categorias de entendimento, fui me dando conta de que, como afirma o próprio filósofo, “não podemos, no sentido habitual do termo, conhecer a individuação; podemos somente individuar, individuar-nos e individuar em nós” (Ibid., p. 34).

E, de fato, ao refletir sobre minhas experiências de leitura da obra simondoniana e suas reverberações, frequentemente me sinto como parte desse processo de individuação e como que realizando esses procedimentos de individuação descritos por Simondon. Os argumentos e o estilo discursivo de Simondon nos conduzem à percepção de que as apreensões abstratas sobre a essência dos indivíduos são condições necessárias nesse processo de individuação. Porém, essas condições jamais prescindem, preexistem ou suplantam o conhecimento do indivíduo em sua essência, ou seja, em sua relação com seu meio associado.

Conhecer a realidade do ser enquanto indivíduo é “individuar, individuar-nos e individuar em nós”. Trata-se mesmo de uma abertura e uma disposição para lançar-se em processos de individuação e reconhecer-se como participante de procedimentos de individuação. Processos e procedimentos que podem ser definidos a partir do conceito simondoniano de alagmática, ou seja, uma teoria geral das trocas, das operações e modificações de estados e mudanças de fases. Uma abordagem do ser enquanto indivíduo simétrica, mas não idêntica à teoria das formas arquetípicas e das estruturas estáveis.

Então, é justamente pensando nas operações, nas relações, no movimento, nas trocas, nas modificações de fases e estados do ser como manifestações privilegiadas que podemos conhecer a individuação ou os indivíduos em sua gênese, é justamente admitindo que a relação não é um mero nexos entre termos hipostasiados, mas sim a própria essência dos indivíduos sendo; em síntese, é justamente admitindo a relevância daquilo que Simondon chama de “epistemologia

alagmática” (Ibid., p. 568) que eu escolho iniciar esse trabalho falando brevemente sobre como eu cheguei até a filosofia de Gilbert Simondon e sobre as modificações das fases dos meus interesses e caminhos de pesquisa até o momento. Além disso, também escolho esse caminho porque julgo que isso pode ser indicativo dos modos como eu busquei articular argumentos e também indicativo dos modos como eu pude ler e interpretar Simondon.

Bem, há algum tempo eu realizei uma pesquisa no campo da sociologia que trata basicamente das relações entre movimentos sociais e meios de comunicação. A pesquisa foi intitulada “Ação coletiva e ato conectivo: dimensões e horizontes das relações entre as ruas e as redes” (LIMA, 2019). Nesse trabalho meu propósito foi investigar o cenário das mobilizações sociais em algumas cidades brasileiras no contexto das manifestações ocorridas em junho de 2013, bem como as relações dessas mobilizações com os usos de tecnologias digitais de comunicação na web naquele contexto. Dois dos principais autores que serviram de fundamentação teórica e metodológica para essa pesquisa foram o sociólogo Max Weber e o filósofo Michel Foucault. Na leitura de ambos eu buscava compreender como indivíduos (pessoas ou grupos específicos de pessoas) surgem como agentes de ações coletivas, como eles surgem como sujeitos de relações sociais e de atos conectivos, e como esses indivíduos se constituíam como agentes comunicativos.

Então, foi a partir daí que as noções mais amplas de ‘indivíduo’, ‘relação’ e ‘comunicação’ começaram a me interessar. Na sociologia de Max Weber eu percebi que os indivíduos surgem como agentes do que Weber conceituou como “ação social”. Segundo Weber, os indivíduos se constituem na ação social, ou seja, na medida em que mantêm relações recíprocas entre si. Na minha percepção àquela altura, havia uma noção específica de indivíduo e de reciprocidade pressupostas na concepção de relação social de Weber. Um indivíduo aparecia como uma pura identidade de si consigo mesmo. O indivíduo era, antes de qualquer coisa, uma mesmidade, uma identidade de si consigo mesmo que somente de maneira circunstancial, por meios externos e secundários se relacionava com algo diferente de si, algo que não era um puro si mesmo, ou seja, um outro ou alteridade possível.

Nesse sentido, eu fui levado a pensar que, se existe em Weber um “outro” diferente daquele “si mesmo”, e se esse “outro” e esse “si mesmo” se relacionam de algum modo, isso só poderia ocorrer em função ou em detrimento daquela concepção de indivíduo. Quer dizer, toda relação, toda diferença, toda reciprocidade, por mais valorizadas que fossem na obra de Weber, sempre apareciam como coisas ou fenômenos externos ou decorrentes daquele indivíduo que surgia na sociologia de weberiana como uma espécie de substância primeira.

A cada leitura que eu fazia de Weber, ressoava em mim aquele primado do indivíduo sobre toda relação, toda reciprocidade, toda diferença. Isso realmente me inquietava e eu suspeitava que muitas das dificuldades em problematizar, questionar e compreender as relações entre ação coletiva e ato conectivo estavam ligadas de alguma maneira a essas noções pressupostas: a noção de indivíduo pleno e estável em sua própria identidade; e a noção de reciprocidade como nexos entre termos e relação externa aos termos em suas essências. Essa noção de indivíduo, por sua vez, me lembrava o “eu cogito” cartesiano e uma espécie de solipsismo metafísico que fundamentaria todo conhecimento e, por conseguinte, tudo o que entendemos e validamos como sendo a realidade. E naquele momento eu me perguntava: como é possível pensar a sociedade enquanto processo de sociabilidade? E qual é o real estatuto da relação social a partir de bases solipsistas?

Bem, por outro lado, lendo Michel Foucault eu me deparei com proposições como: “O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação ideológica da sociedade” (FOUCAULT, 2001, p.161); “É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica” (FOUCAULT, 2004, p.7); e “não é o consenso que faz surgir o corpo social, mas a materialidade do poder se exercendo sobre o próprio corpo dos indivíduos” (FOUCAULT, 2004, p. 146). E quanto mais eu lia sobre ação social em Weber e sobre processo de subjetivação em Foucault, mais eu me deparava com noções como as de indivíduo, relação, comunicação e reciprocidade.

Em um primeiro momento essas noções pareciam óbvias, mas de tanto aparecerem nas minhas pesquisas, eu comecei a me questionar: mas afinal, o que realmente é indivíduo, relação, comunicação, reciprocidade? E o que são essas coisas que esses autores parecem pressupor e que surgem como ideias centrais na argumentação deles? E foi avançando na pesquisa sobre as relações entre teoria dos movimentos sociais e meios de comunicação que eu comecei a notar a presença recorrente de alguns autores. Entre esses autores, um deles surgia quase sempre associado às noções de indivíduo, informação, comunicação e tecnologia. O autor era Gilbert Simondon; um filósofo que me parecia ser um caminho para definir filosoficamente aquelas noções que eu achava que a teoria sociológica clássica e que pensadores como Weber e Foucault pareciam pressupor. Então, foi no término dessa pesquisa no campo da sociologia que eu pude me dedicar à leitura de Simondon; aquele filósofo cujas primeiras edições brasileiras de suas obras principais, aliás, haviam acabado de ser lançadas.

Nas minhas primeiras leituras, as afirmações de Simondon de que “o indivíduo é mais que unidade e mais que identidade” e de que “a informação é um encetante de individuação”

me pareciam ir ao encontro das dúvidas que eu tinha sobre aquelas noções recorrentes, mas que eu não conseguia aprofundar para além da literatura sociológica que eu tinha acesso. Naquele momento, a minha principal intenção era fazer uma leitura o mais abrangente e sistemática possível das teses primária (a já referida ILFI) e secundária (*Do modo de existência dos objetos técnicos* - a partir de agora designada MEOT, de acordo com a literatura especializada) de Gilbert Simondon; textos que me davam a impressão de estar lendo algo como *A Crítica da Razão Pura* de Kant, *A Ciência da Lógica* ou a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel pela primeira vez; com conceitos densos e que às vezes soam abstrusos, definições espalhadas em extensos argumentos cheios de detalhamentos técnico-científicos ao longo de toda obra, de modo que você é levado a ter uma visão do todo para compreender exemplos e passagens particulares.

Ao longo daquela primeira fase de leitura, eu julguei que havia basicamente três caminhos por onde eu poderia começar a abordar a filosofia de Simondon. O primeiro caminho era o do problema da individuação e o modo como Simondon critica a noção aristotélica de substância, a tradição hilemórfica e as interpretações através das quais postula-se haver de um lado uma matéria-prima amorfa e passiva, e de outro lado uma forma pura e ativa como causa primeira. Um outro caminho para abordar a filosofia de Simondon seria o da técnica, ou melhor, o da compreensão de Simondon sobre o modo de existência dos objetos técnicos e sobre como o filósofo julga necessário “introduzir na cultura um conhecimento adequado dos objetos técnicos” (SIMONDON, 2020b, p. 39).

Esse segundo caminho me parecia mais interessante, dado uma formação sociológica que me tornou mais afeito às leituras que problematizam as culturas em função do binômio estrutura social/função social e às leituras que problematizam a vida em sociedade em função do trinômio Estado/Divisão Social do Trabalho/Economia. Por essas particularidades de uma formação sociológica que me faziam oscilar metodologicamente entre individualismo e holismo, eu tendia, então, a abordar a noção de técnica e de desenvolvimento técnico, bem como as próprias noções de indivíduo e de relações entre indivíduos, como se essas noções fossem efeitos necessários daqueles binômios e trinômios, ou como se elas fossem condições estritamente materiais ou formais do desenvolvimento industrial e do mundo do trabalho.

Ocorre que, junto da problemática da individuação e dos objetos técnicos, há ideias e noções recorrentes – tais como “forma”, “informação”, “comunicação”, “relação”, “processo” e “percepção” - que atravessam toda a obra simondoniana. Essas ideias e noções sempre surgem como gradientes de um campo energético, como motivos musicais nos quais a filosofia de Simondon é modulada em distintos regimes de individuação. Essas ideias e noções surgem

como graus de uma escala ou campo harmônico em um sistema de música tonal. Trata-se, aqui, de um sistema cuja essência - não obstante a ênfase aparente na concepção de tonalidade - não reside na estabilidade e nos caracteres estruturais e funcionais de um tom, entendido como causa primeira e finalidade última de toda música. Mas sim reside numa problematização que nos faz perceber que a música real, em sua gênese, consiste numa disposição e intenção sempre reiteradas de exceder a mera tonalidade.

A música real, não aquela que identifica o domínio de um império ou realeza tonal, mas sim aquela música enquanto se faz realidade musical, enquanto cimática, ou seja, enquanto produto da relação entre a propagação de ondas e seus meios; essa música real transborda suas estruturas e funções. Em sua realidade, a música é individuação, ela atravessa a formalização de silêncios ou figuras de pausa, atravessa a materialização de sons, ruídos e figuras de nota. A música atravessa toda forma musical e existe como informação de algo que se quer, que se deseja e que nos afeta. Na música real, assim como na realidade dos seres enquanto indivíduos, perdura sempre uma tensão e tendência a modular o som e o silêncio, o ser e o nada, de modo a hesitar diante do caráter formal, resolutivo e estável de um único tom e de um único ser previamente individuado.

É nessa perspectiva musical e individuante que as ideias e noções recorrentes ditas acima surgem como eixos temáticos de todas as questões formuladas por Simondon. Essas noções são suportes e símbolos de sua filosofia e sempre surgem num jogo argumentativo de dissonância/consonância, síncope/cadência, tensão/resolução. Diante dessas analogias, é possível dizer que a filosofia da individuação, da informação e da técnica de Simondon é uma ontogênese que faz da estética um horizonte de toda epistemologia.

Então, diante da relevância e pervasividade dessas ideias e noções, eu optei por um terceiro caminho e passei a me concentrar em entender quais são as concepções e implicações das ideias e noções de forma, relação, percepção, informação e comunicação na filosofia de Simondon. Através desse terceiro caminho, eu espero poder alcançar uma fundamentação e um adensamento teórico adequado para desenvolver e ampliar tanto a abordagem metafísica do tema da individuação, quanto a investigação ontológica sobre o modo de existência dos objetos técnicos, suas inserções culturais e implicações sociais.

Com essas escolhas sobre como abordar a filosofia de Simondon e diante da densidade e profunda relação entre os conceitos e noções trabalhados pelo filósofo, o objetivo geral da pesquisa passou a ser investigar quais são as relações entre a noção de informação e o processo de individuação no pensamento de Simondon. Pensando sobre o papel da noção de informação na filosofia de Gilbert Simondon, as questões que surgem e que orientam a presente pesquisa

são: como a individuação pode ser pensada como um acontecimento essencialmente informativo e comunicativo?

E como desdobramento dessa questão principal, apontamos para a relevância de uma investigação sobre como noções monádicas, arquetípicas substancialistas, hilemórficas e atomizadas de forma e de informação fundamentam concepções restritas de comunicação e de processos de significação. Ademais, buscamos compreender e delinear alguns modos pelos quais essas noções têm condicionado e podem condicionar nossas concepções e conhecimentos acerca do indivíduo, da comunicação e da técnica; admitindo-se estes três fatores - indivíduo, comunicação e técnica - como índices de um mesmo processo de individuação e como realidades eminentemente culturais.

Para Simondon “a informação é um encetante de individuação, uma exigência de individuação” (SIMONDON, 2020a, p. 26). De passagens como essas podemos aduzir hipoteticamente que a noção de informação em Simondon surge como um tipo de princípio de individuação ou uma condição de possibilidade da distinção entre as coisas. Por outro lado, e como já foi mencionado acima, o mesmo Simondon, em ILFI, afirma que “não podemos, no sentido habitual do termo, conhecer a individuação; podemos somente individuar, individuar-nos e individuar em nós” (Ibid., p.35). Dessa outra passagem podemos também aduzir hipoteticamente que mesmo reconhecendo a informação como um tipo de princípio ou condição de possibilidade da individuação, ainda assim, não podemos conhecer a própria individuação, mas apenas individuar.

A partir dessas passagens podemos nos questionar: o que seria esse “individuar”? O que seria essa “informação” que surge como “encetante” de individuação? Qual é o “sentido habitual” que nos impede de conhecer a individuação? Por que, então, diante desse sentido habitual do conhecimento, apenas podemos individuar? E quais seriam os caracteres, formas ou modos de manifestação disso que Simondon chama de individuação à luz das noções de forma e informação? Bem, admitindo essas hipóteses e questões preliminares sobre a informação, sobre a individuação e seu conhecimento, como então seria possível abordar a filosofia de Simondon de modo a explicitar seus pressupostos teóricos e postulados ontológicos, desenvolvendo um discurso capaz de “individuar, individuar-nos e individuar em nós”?

Nesse sentido e a fim de encaminhar uma leitura que possa deslindar e perscrutar as implicações ou ressonâncias que Simondon observa em sua filosofia da individuação e da informação, seguimos o proposto pelo próprio filósofo quando este afirma que “essa apreensão, à margem do conhecimento propriamente dito, é uma analogia entre duas operações, o que é um certo modo de comunicação.” (Ibid., p. 35). Desse modo, nas páginas que se seguem

partimos de uma descrição e interpretação da obra ILFI do filósofo Gilbert Simondon, bem como do cotejo dessa obra principal com outros textos do filósofo e com fontes secundárias, a fim de explicitar alguns conceitos, noções, postulados ontológicos e implicações teórico-metodológicas da filosofia de Simondon.

A questão que orienta esses procedimentos de descrição, interpretação e explicitação é a seguinte: como a filosofia de Simondon nos conduz até a noção de informação como encetante de individuação? E a propósito dessa questão, desenvolvida argumentativamente e através de analogias, estruturamos a dissertação em dois capítulos. O primeiro capítulo é intitulado “Forma e informação como encetante de individuação”. Ele é composto por seis seções nas quais buscamos introduzir os principais temas que suscitam e mobilizam a abordagem de Simondon do problema da individuação, a saber: o monismo substancialista; a busca por um princípio de individuação; a bipolaridade do hilemorfismo aristotélico; a teoria platônica das formas arquetípicas; o atomismo grego; os princípios do Uno e da díade indefinida; a Psicologia da Gestalt; a cibernética; e as Teorias da Informação.

Após introduzir alguns argumentos sobre questões de tradução e suas implicações para o entendimento de ideias simondonianas, tais como a ideia de transdução e de pré-individual, na primeira seção do primeiro capítulo - intitulada “Horizontes da individuação e dimensões das abordagens substancialistas e hilemórficas” - argumentamos em torno do questionamento do ser enquanto ser em duas de suas possíveis formulações: as perguntas “o que é?” e “o que é algo?”.

A propósito dessas perguntas e de uma analogia com a noção de horizonte, seguimos na seção dois - “A pergunta pelo Ser” - e seção três - “Substância e Devir: a relação com estatuto de ser” - buscando explicitar os postulados ontológicos através dos quais Simondon interpreta as relações entre Ser e existência, Uno e múltiplo, substância e devir, todo e partes. Com isso surge uma noção de forma que, segundo o filósofo, fundamenta a maior parte das tradições da filosofia ocidental e restringe nossa compreensão da individuação a noções substancialistas, hilemórficas e arquetípicas.

Em seguida, na seção quatro - “Indivíduo e singularidade: conascer num ato de individuação” -, argumentamos a propósito da ideia de que o indivíduo não é o todo do ser nem o ser primordial. Por isso é preciso pensar o indivíduo mais como processo de individuação do que a individuação a partir do indivíduo. Não podemos no sentido habitual do termo conhecer a individuação, mas apenas individuar; e é também por isso que o ato de individuar e o conhecimento da individuação surgem como um conascimento.

Nesse sentido uma certa noção hipostasiada de forma arquetípica também ressurgiu como um impedimento para a compreensão da realidade do ser enquanto indivíduo; é quando Simondon propõe a noção de informação. Uma noção que não exclui a noção de forma, ao contrário, mostra algo que as noções substancialistas, hilemórficas e identitárias de forma e de matéria não permitem ver: a ontogênese real e não a ontogênese revertida.

As seções cinco - “Forma e Informação no Teatro de Individuações” - e seis - “Transdução e Individuação” - estão orientadas principalmente pelo texto *Forma, informação e potenciais* (Ibid., p. 573-607). A propósito da metáfora simondoniana do “Teatro de Individuações”, argumentamos sobre as relações forma/informação e indivíduo/pré-individual, e sobre como e por que na perspectiva simondoniana a relação indivíduo/meio associado ou individual/coletivo não é um efeito da atribuição entre entidades aprioristicamente distintas ou um modo de predicação. Nessa última seção do primeiro capítulo seguimos com Simondon buscando explicitar como a Psicologia das Formas, a Cibernética e a Teoria da Informação são herdeiras de todo um conjunto de tradições filosóficas substancialistas e fundadas no privilégio ontológico da identidade.

Ao partirmos das abordagens de Simondon - nas quais algumas inflexões entre a Teoria das Formas e a noção de informação fundamentam a busca por “conhecer o indivíduo pela individuação muito mais do que a individuação pelo indivíduo” e viabilizam uma compreensão da realidade do ser como indivíduo -, seguimos com o segundo capítulo intitulado “Informação e tomada de forma: o pré-individual no indivíduo”. Esse segundo capítulo, por sua vez, está dividido em duas seções – “Individuação, conhecimento e tomada de forma” e “Informação, acontecimento e realidade pré-individual”.

Nessas seções argumentamos a propósito de algumas outras implicações dos postulados ontológicos de Simondon e as relações desses postulados com: 1) os modos pelos quais, segundo a perspectiva simondoniana, a tradição filosófica ocidental tem buscado conhecer o indivíduo real em sua gênese; 2) o desenvolvimento de teorias da informação; 3) o projeto simondoniano de axiomatização das ciências humanas e da psicologia; e 4) a filosofia do modo de existência dos objetos técnicos, outra dimensão essencial do pensamento de Gilbert Simondon.

Segundo o filósofo, "o nascimento de uma filosofia da técnica (...) só é possível com o estudo aprofundado das regulações, isto é, da informação" (SIMONDON, 2020b, p. 197). Portanto, a fim de conhecer o modo de existência do ser enquanto indivíduo e do indivíduo tornado objeto em sua real ontogênese, é preciso também viabilizar um entendimento mais

“aprofundado” de uma filosofia da técnica e conhecer como e por que é preciso “introduzir na cultura um conhecimento adequado dos objetos técnicos” (Ibid., p. 39).

FORMA E INFORMAÇÃO COMO ENCETANTE DE INDIVIDUAÇÃO

a informação é um encetante¹ de individuação, uma exigência de individuação, jamais uma coisa dada; não há unidade e identidade da informação, pois a informação não é um termo; ela supõe tensão de um sistema de ser; só pode ser inerente a uma problemática; a informação é aquilo pelo qual a incompatibilidade do sistema não resolvido devém dimensão organizadora na resolução; a informação supõe uma mudança de fase de um sistema, pois ela supõe um primeiro estado pré-individual que se individua segundo a organização descoberta; a informação é a fórmula da individuação, forma que não pode preexistir a essa individuação; poder-se-ia dizer que a informação está sempre no presente, atual, porque ela é o sentido segundo o qual um sistema se individua. (SIMONDON, 2020a, p. 26-27).

Na primeira edição brasileira de ILFI, o verbo “encetar” traduz o verbo francês *amorcer*. Ao longo dessa dissertação, o uso da palavra “encetar” e de suas variações segue a tradução dessa edição brasileira, utilizada como referência primária deste trabalho. Entendemos que ocorre com qualquer palavra, sinal, designação ou termo traduzível o mesmo que Simondon afirmou sobre os conceitos, ou seja, “o fato dos conceitos serem adequados apenas à realidade individuada, e não à realidade pré-individual.” (SIMONDON, 2020a, p. 20).

Desse modo, por mais que nomear e traduzir seja um imperativo, uma exigência dos nossos modos de conceber e conhecer o mundo, e por mais acurada e rigorosa que seja uma tradução, nenhuma tradução esgotará a força simbólica (Ibid., 80, 403) e a carga de realidade pré-individual (Ibid., p. 23, 241, 459, 467, 485) que todo indivíduo aporta consigo. Um indivíduo, significado e informado enquanto tal, é sempre uma ressonância (Ibid., p. 21, 48-49, 137, 463), uma defasagem, uma abertura diferencial, um transbordamento e disparação (Ibid., p. 26, 462-463) de sentidos.

Não se trata, aqui, de defender a absoluta intraduzibilidade de termos e palavras ou de afirmar que, em última instância, toda tradução é impossível. Trata-se sim, por outro lado, de reconhecer que a própria traduzibilidade de termos e palavras é uma manifestação do processo de individuação, manifestação do indivíduo em ato, mais do que expressão de uma forma ou substância individual incógnita e a espera de ser desvelada. Uma tradução é, sobretudo, uma

¹ No texto francês de ILFI, o trecho citado acima é escrito do seguinte modo: *l'information est donc une amorce d'individuation, une exigence d'individuation, elle n'est jamais chose donnée; il n'y a pas d'unité et d'identité de l'information, car l'information n'est pas un terme; elle suppose tension d'un système d'être; elle ne peut être qu'inhérente à une problématique.* (SIMONDON, 2013, p. 31).

disposição para o que há de pré-individual em todo indivíduo significado, uma abertura para o que é mais que indivíduo e mais que identidade, pois está em vias de individuação.

Assim sendo, dependendo das disposições significativas e intenções simbólicas (Ibid., p. 79-80), a palavra francesa *amorce* pode ser traduzida como “encetante”, “começo”, “dispositivo de disparo”, “fator que origina algo”; pode também ser traduzida e entendida como elemento estrito que inicia um processo ou forma particular que representa o princípio de algo unitário e destacado de um todo. Porém, por maior que seja o caráter simbólico e significativo dessas traduções, elas não encerram a natureza pré-individual de todo indivíduo, nem esgotam a “carga de indeterminado, isto é, de realidade pré-individual que tenha passado através da operação de individuação sem ser efetivamente individuada” (Ibid., 466).

Admitir a existência de uma “carga de indeterminado” e de uma “realidade pré-individual” não é o mesmo que reconhecer que a essência real de algo é em última instância incognoscível, pois o conhecimento a respeito da existência de qualquer indivíduo consiste e reside naquilo que nele há de pré-individual, ou seja, naquilo de não terminantemente individuado, mas sim em vias de individuação. Conhecer a realidade de um ser enquanto indivíduo não é apenas apreender aquilo que nele há de dado, estável, funcional. Se para Simondon “*l’information est donc une amorce d’individuation*”, isso se dá justamente porque a informação não é um dado a ser decodificado, algo tornado estável ou um objeto captado antes ou depois de uma relação ou processo comunicativo.

Do mesmo modo que “a relação é contemporânea do ser” (Ibid., 207) e que “o indivíduo é contemporâneo de seu devir, pois esse devir é o de sua individuação” (Ibid., 480), também a informação “está sempre no presente, atual” (Ibid., 27). E é desse modo contemporâneo, presente, sempre atual, e também na medida em que “não há unidade e identidade da informação”, que a informação pode ser dita “um encetante de individuação, uma exigência de individuação” e não um termo prefixado, uma categoria à espera de uma tradução adequada ou um sinal escondido no tempo à espera de alguém capaz que o decifre.

Nenhuma tradução, decodificação ou decifração atualiza terminantemente a potência pré-individual de individuação de seres individuais, tais como as palavras. Traduzir não é encerrar sentidos, mas libertá-los, deixá-los nascer. Para além dos limites da linguagem escrita, o que as escolhas de tradução evidenciam é o fato de que uma tradução nunca é somente um acúmulo, um decalque, uma substituição de sentidos previamente estabelecidos. A tradução é algo mais que um equacionamento de significantes e significados em suas formas particulares. Nesse sentido, uma tradução é também e fundamentalmente uma transdução, ou seja, a descoberta da emergência de sentidos inesperados, um ato de “individuação em progresso”

(Ibid., p. 29), um ato de produção, criação e ampliação de sentidos, e não apenas um ato de análise, síntese e transmissão de formas e elementos físicos ou psicológicos que representam e compõem o real.

Se uma palavra e sua disposição para ser traduzida aportam um conteúdo informativo, esse conteúdo informativo não é em si uma forma estável que prefigura ou compõe o real. A informação não é uma forma, se por “forma” entendemos um fator de consubstanciação, estabilização e compatibilização do real. A informação pode ser dita um “encetante” de individuação na medida em que ela “é aquilo pelo qual a incompatibilidade do sistema não resolvido devém dimensão organizadora na resolução” (Ibid., p. 27). Essa “dimensão organizadora” é a dimensão ontologicamente significativa da informação à luz da filosofia de Simondon. Por sua vez, essa “incompatibilidade do sistema não resolvido” expressa por Simondon é a incompatibilidade de formas previamente estabelecidas ou vislumbradas que marcam o advento da diferença e da contradição, aquilo que nos força a conhecer o real, portanto, aquilo que é força vital e força de individuação.

Gilbert Simondon propõe que a noção de forma deve ser repensada e, em alguma medida, substituída pela noção de informação (ibid., p. 33-34) a fim de que possamos compreender a realidade dos seres enquanto indivíduos, ou seja, a ontogênese (ibid., p.16) e os modos de existência desses indivíduos. O propósito de sua filosofia é abordar a gênese dos seres individuados sem subsumi-la aos esquemas de ontologias substancialistas, esquemas advindos tanto de interpretações da teoria das formas arquetípicas de Platão quanto do atomismo grego e de interpretações do hilemorfismo aristotélico (ibid., 579 e seg.); esquemas tais como: ser e devir; substância e atributo; estabilidade e movimento; universal e particular; uno e múltiplo; forma e matéria; átomo e vazio; alma e corpo; inteligível e sensível; e outros desdobramentos, tais como, sujeito e objeto, *a priori* e *a posteriori*, natureza e cultura, indivíduo e sociedade; Deus e mundo, etc.

Para Simondon (ibid., p. 13), esses esquemas ontológicos e todas as suas implicações e desdobramentos ao longo da história do pensamento ocidental têm condicionado nossas percepções e restringido nosso entendimento acerca da complexidade e singularidade das realidades e fenômenos, particularmente no que se refere aos processos de individuação, a concretização dos objetos técnicos (SIMONDON, 2020b, p. 39-40 e p. 55-60) e a concepção das noções de informação e comunicação em suas relações com a cultura. Esses condicionamentos e restrições têm ocorrido, segundo Simondon (Ibid., p. 15), porque nos esquemas ontológicos substancialistas e arquetípicos através dos quais se tem abordado a realidade do ser enquanto indivíduo há uma “zona obscura que recobre a operação de

individuação” (Ibid., loc. cit.), uma zona que nos leva a deixar de lado o entendimento das coisas tal como elas se nos apresentam no aqui e agora do mundo real; ou seja, deixamos de conceber as coisas em seu caráter dinâmico, deixamos de conceber as relações e o devir como tendo valor de ser em função de uma compreensão das coisas como unidades estáveis, imutáveis e identitárias.

Passamos, então, a conceber os seres individuados como termos absolutos, termos que não passam de entes fechados na pura identidade formal de si consigo mesmo, não passam de unidades discretas do real, pura abstração ou representação esquemática (logo, imóvel) do real; ainda que possam ser passíveis de composição e decomposição, no sentido de justaposição, acoplamento, agregação, equacionamento ou transmissão entre elementos predeterminados em um dado sistema fechado. Em oposição a concepções como essas, Simondon afirma:

Para pensar a individuação, é necessário considerar o ser não como substância, ou matéria, ou forma, mas como sistema tenso, supersaturado, acima do nível da unidade, que não consiste unicamente em si mesmo e não pode ser adequadamente pensado mediante o princípio do terceiro excluído; o ser concreto, ou ser completo, isto é, o ser pré-individual, é um ser que é mais que uma unidade. A unidade, característica do ser individuado, e a identidade, que autoriza o uso do princípio do terceiro excluído, não se aplicam ao ser pré-individual, e isso explica a impossibilidade de se recompor o mundo posteriormente, com mônadas, mesmo acrescentando outros princípios como o de razão suficiente, para ordená-las em universos; a unidade e a identidade só se aplicam a uma das fases do ser, posterior à operação de individuação; essas noções não podem ajudar a descobrir o princípio de individuação; elas não se aplicam à ontogênese, entendida no sentido pleno do termo, isto é, ao devir do ser enquanto ser que se desdobra e se defasa individuando-se. (Ibid., p. 17-18).

É a partir de observações como estas que Simondon nos conduz ao entendimento de que não há um indivíduo que preceda a todo processo de individuação; e não apenas os entes particulares hipostasiados ou os termos isolados de uma conexão podem ser considerados como tendo real estatuto ontológico. Ao contrário, a própria relação deve ser pensada como tendo estatuto ontológico próprio. Nessa perspectiva, a relação deve ser entendida não como conexão ou transmissão ponta a ponta, mas sim como ressonância, amplificação, defasagem do ser, profusão da diferença e atualização de potenciais energéticos pré-individuais (em vias de individuação).

Aquilo que é comum a todos os entes ou todos os seres individuados - ou seja, aquilo que nos faz perceber a multiplicidade sensível e o conjunto das experiências particulares como algo único e possível de ser descrito como uma totalidade - não são suas partes estruturais, os termos tornados substanciais ou um universal abstrato, eterno e imutável que compõe e configura esse indivíduo, mas sim a própria operação de individuação, a própria relação concreta e real em sua singularidade e profusão de diferença.

Conceber o indivíduo como operação, e como operação de comunicação, portanto como operação primeira, é aceitar um certo número de postulados ontológicos; é também descobrir o fundamento de uma normatividade, pois o indivíduo não é a única realidade, o único modelo do ser, mas somente uma fase. Entretanto, ele é mais que uma parte de um todo, uma vez que ele é o germe de uma totalidade. (Ibid., p. 471).

Desse modo, os caminhos pelos quais Simondon nos conduz suscitam alguns questionamentos: como conhecemos e expressamos as coisas em suas individualidades concretas e reais sem, todavia, restringir as singularidades dos entes aos princípios formais de identidade², não contradição³, terceiro excluído⁴? Como é possível conceber e conhecer as singularidades, dizer que algo é distinto de outro algo sem reduzir essa distinção a uma identidade que torna toda igualdade uma pura coincidência formal de si consigo mesmo? Diante dessas questões, Simondon propõe que conceber e abordar os indivíduos em suas singularidades não é o mesmo que conceber e abordar os indivíduos como entes particulares e unitários, uma vez que “o indivíduo não é a única realidade, o único modelo do ser, mas somente uma fase. Entretanto, ele é mais que uma parte de um todo, uma vez que ele é o germe de uma totalidade.” (Ibid., p. 471). Dizer que algo é singular não é o mesmo que dizer que algo é particular, se por particular entendemos uma expressão de identidades formais, um arquétipo ou algo que traz em si a impressão originária (*ἀρχή τυπος*) de uma forma individual já previamente e plenamente constituída. Em Simondon, a singularidade é expressão de potenciais ou forças não individuais, mas sim pré-individuais.

Os arquétipos são únicos para cada tipo de ser; há uma única naveta ideal para todas as navetas sensíveis, passadas, presentes e futuras. Muito pelo contrário, o homem que cumpre o trabalho não vê um princípio suficiente de individuação na matéria, pois para ele a matéria é a matéria preparada (ao passo que ela é a matéria bruta para aquele

² O princípio da identidade pode ser expresso através da fórmula $X=X$, onde X é um objeto puro do intelecto ou qualquer coisa reconhecida como tendo existência própria e absolutamente independente de outra coisa reconhecida, por sua vez, como não- X ou não propriamente X . Segundo o princípio da identidade X é sempre igual a X , mesmo que possamos conceber e falar o contrário. Por exemplo, cadeira é sempre cadeira e não música, pois mesmo que possamos reconhecer muitos tipos de cadeiras com características diferentes, ainda assim, há uma forma universal de cadeira que conforma toda nossa concepção do que é ser cadeira. E essa forma universal de cadeira não se confunde com a forma universal de música, ainda que possamos atribuir certa musicalidade a alguns tipos de cadeira, ou vice-versa, atribuir algumas características do ser cadeira a algumas músicas particulares.

³ O princípio da não contradição ou princípio da contradição pode ser expresso através da fórmula $\neg(X \wedge \neg X)$, ou seja, nada pode ser e não ser simultaneamente, ainda que possa ser dito como tal. Por exemplo, se admitimos que X é a representação da proposição “eu estou aqui”, segundo o princípio da não contradição, a expressão “simultaneamente eu estou aqui e eu não estou aqui” é uma violação do princípio da não contradição e, portanto, uma expressão logicamente inválida. Desse modo, segundo a lógica formal, algo (no caso eu) estar e não estar aqui simultaneamente é um equívoco. E ainda que esse equívoco possa ser enunciado e assim produzir efeitos no mundo, de fato, “estar e não estar aqui simultaneamente” não existe, pois não pode ser validado logicamente.

⁴ A lei do terceiro excluído surge como uma consequência lógica do princípio da não contradição. Ou seja, se nada pode ser e não ser simultaneamente, o que se conclui disso é que ou algo é ou algo não é. Não há uma terceira opção, por exemplo, validar a ideia de que algo é e não é simultaneamente.

que ordena sem trabalhar, pois ele mesmo não a prepara); ora, a matéria preparada é precisamente aquela que, por definição, é homogênea, já que deve ser capaz de tomar forma. Portanto, o que introduz, para o homem que trabalha, uma diferença entre os objetos sucessivamente preparados é a necessidade de renovar o esforço do trabalho a cada nova unidade; na série temporal dos esforços da jornada, cada unidade se inscreve como um instante próprio: o tijolo é fruto desse esforço, desse gesto trêmulo ou firme, apressado ou cheio de lassidão; ele traz consigo a marca de um momento de existência do homem, ele concretiza essa atividade exercida sobre a matéria homogênea, passiva, esperando ser empregada; ele sai dessa singularidade. (Ibid., p. 70).

Haverá quem diga que Simondon faz da singularidade a chave que abre as portas de uma filosofia transcendental (BARDIN, 2009), ou seja, uma filosofia que busca as condições de possibilidade da experiência e concepção do ser enquanto indivíduo. Ora, desde Immanuel Kant, quem fala em uma dimensão transcendental, em uma fundamentação transcendental do conhecimento e em condições de possibilidade de toda experiência e concepção, postula uma dimensão essencialmente *a priori*, logo, independente da existência de toda experiência e concepção.

Como seria possível, então, falar em um transcendental simondoniano, visto que para o filósofo francês a existência de um tal indivíduo como condição *a priori* de possibilidade de toda experiência - um tal indivíduo cuja existência precede e prescindem de todo processo de individuação - não passa de uma ilusão, a “ilusão de formas *a priori*”, na medida em que “o *a priori* e o *a posteriori* não se encontram no conhecimento” (Ibid., p. 25-26)? Para Simondon, todavia, essas condições de possibilidade surgem nas relações “históricas e locais” (Ibid., p. 107-108) que informam os entes e não propriamente em um *a priori* substancial e previamente individuado, um *a priori* concebido como anterior a todo processo de individuação.

No processo de individuação, a dimensão apriorística do transcendental kantiano é condição necessária, mas não condição suficiente desse processo. Então, se há um caráter transcendental na filosofia da individuação de Simondon, é preciso destacar que as reais condições de possibilidade da existência dos seres enquanto indivíduos são singulares, necessárias, *a praesenti*, e não *a priori*, uma vez que o sujeito transcendental (aquele cuja existência independe da empiria) não exerce nenhum primado sobre o sujeito empírico e tão pouco opera uma escolha anterior ao próprio processo de individuação. Se há uma dimensão transcendental na filosofia de Simondon, esse transcendental simondoniano não decorre nem consiste propriamente em um idealismo ou em algo que concerne à pura ação de um sujeito cognoscente, uma ação abstraída de toda empiria.

O ser individuado é o sujeito transcendental, e o ser individualizado, o sujeito empírico. Ora, não é absolutamente legítimo atribuir ao sujeito transcendental uma

responsabilidade na escolha do caráter do sujeito empírico; o sujeito transcendental não opera uma escolha; ele mesmo é escolha, concretização de uma escolha fundadora de ser; esse ser existe na medida em que é solução, mas não é o ser enquanto indivíduo que existia anteriormente à escolha e que é o princípio da escolha; é o conjunto, o sistema do qual ele saiu e no qual ele não preexistia a título de individuado. (Ibid., p. 393).

Se há uma proposta de filosofia transcendental em Simondon, isso ocorre na medida em que a singularidade não é sinônimo de particularidade, expressão de um movimento dialético que vai das identidades abstratas ao concreto do real, nem um tipo de intuição intelectual da pura igualdade formal de entes hipostasiados. O que há de transcendental na filosofia de Simondon reside em sua noção de singularidade. E o que há de singular nos seres individuados e nos seres individualizados (ou seja, no ser tornado particular) não é apreensível de modo terminante, seja em termos subjetivos ou objetivos.

Nesse sentido, nenhuma noção de singularidade nos dará acesso direto e imediato à eternidade, pois o conhecimento enquanto ato singular não existe apenas como apreensão subjetiva ou objetiva do real. O conhecimento não existe apenas como apreensão *a priori* ou *a posteriori*, uma vez que essas apreensões são “termos extremos de uma díade pré-individual e, conseqüentemente, pré-noética.” (Ibid., p. 26-27). Pensar e conhecer não são atos artificiais, modos que se contrapõe a natureza, mas sim “invenção perpetuada” (SIMONDON, 2020b, p. 363) em um fundo de “natureza pré-individual que permanece associada ao indivíduo (...) fonte de estados metaestáveis futuros, de onde poderão sair novas individuações.” (SIMONDON, 2020a, p. 22).

Conceber as singularidades e poder expressá-las de modo coerente (logo, sem contradições) não nos garante certezas apodíticas ou o equacionamento e domínio de todas as diferenças possíveis em função de uma identidade imutável de si consigo mesmo, ou ainda, em função do acordo entre faculdades empíricas e racionais, práticas e teóricas, tal como formulou Kant (SIMONDON, 2020b, p. 318). O indivíduo em sua singularidade, portanto, não é expressão ou efeito de uma forma ou matéria apreendidas sob critérios subjetivos ou objetivos; critérios externos, não simultâneos e extemporâneos ao próprio processo de individuação.

Se o indivíduo enquanto ente particular e o indivíduo enquanto ente singular não são os mesmos, o que há então de singular nos indivíduos e que fundamentaria uma filosofia transcendental em Simondon? Bem, o que há de singular nos seres individuados e individualizados é aquilo que nos faz percebê-los como moduladores e participantes da modelagem do real, e não apenas como molde ou aplicadores de um molde estrito do real. Sobre as diferenças entre moldagem, modulação e modelagem, Simondon afirma:

O molde e o modulador são casos extremos, mas a operação essencial de tomada de forma cumpre-se do mesmo jeito; ela consiste no estabelecimento de um regime energético, durável ou não. Moldar é modular de maneira definitiva; modular é moldar de maneira contínua e perpetuamente variável.

Um grande número de operações técnicas utiliza uma tomada de forma que possui caracteres intermediários entre a modulação e a moldagem; assim, uma fieira, um laminador, são moldes de regime contínuo, criando por etapas sucessivas (os passes) um perfil definitivo; neles, a desmoldagem é contínua, como num modulador. Poder-se-ia conceber um laminador que modularia realmente a matéria e fabricaria, por exemplo, uma barra ameadada ou denteada; os laminadores que produzem a chapa estriada modulam a matéria, ao passo que um laminador liso somente a modela. Moldagem e modulação são os dois casos-limite, e a modelagem é o caso médio. (Ibid., 52).

Mais do que moldar e modelar os entes, impondo-lhes uma forma ou conformando-os segundo medidas particulares (gênero, diferenças específicas) previamente estabelecidas, o que há de singular nos indivíduos informa o conhecimento - logo, comunica a tomada de forma como uma diferenciação, uma mediação, uma “invenção perpetuada” - em um processo de individuação do qual nós, bem como todo ser individuado e todo ser individualizado, somos apenas fases e ressonâncias. Mais do que visar uma explicação lógica e uma justificação decorrente de princípios e finalidades, o que há de singular nos indivíduos faz com que percebamos e nos tornemos conscientes de nossa participação na tomada de forma individual dos seres, enquanto essa tomada de forma devém.

Assim, as singularidades não estão subsumidas a ação de um sujeito cognoscente que cria arquétipos e formas universais, e tão pouco são meros efeitos sensíveis e materiais dessas formas. Ao contrário, as singularidades informam os processos de individuação. E são esses atos informativos e singulares, atos moduladores e de modelagem que são as reais condições de existência do real. Portanto, são esses atos o que há de transcendental em sentido simondoniano. Através das singularidades busca-se “conhecer os indivíduos pela individuação muito mais que a individuação a partir do indivíduo” (Ibid., p. 16).

O indivíduo não é um termo substancial, uma pura forma abstraída de seu fundo ou uma síntese coerente final entre termos contrários que nos revela ou desvela uma figura acabada do indivíduo em sua essência. O indivíduo nunca é o puro indivíduo abstraído de suas mediações, modos de existência e do fundo através do qual ele devém enquanto processo de individuação. Ao contrário, o indivíduo é sempre a individualidade e seu meio associado expressos nos gestos, operações singulares, processos de individuação. Nem forma prefigurada nem fundo que serve à inscrição ontológica dos indivíduos, o que os seres individuados e individualizados são realmente é a própria relação forma-fundo devindo, e não o mero nexos ou acoplamento entre formas e fundos. Assim, é nesse sentido que o indivíduo é, sobretudo, uma ressonância, um devir, uma mediação, um “encetante” de individuação, um processo informativo.

A psicologia da Gestalt, apesar de ver com clareza a função das totalidades, atribuiu a força à forma. Uma análise mais profunda do processo imaginativo mostraria, sem dúvida, que o que é determinante e desempenha um papel enérgico não são as formas, e sim o que as sustenta, ou seja, o fundo. Perpetuamente marginal em relação à atenção, o fundo encerra os dinamismos e faz existir o sistema das formas; as formas participam não de formas, mas do fundo, que é o sistema de rodas as formas, ou melhor, o reservatório comum das tendências das formas antes mesmo que elas existam separadamente e se constituam como um sistema explícito. A relação de participação que liga as formas ao fundo é uma relação que transpõe o presente e difunde uma influência do futuro no presente, do virtual no real. É que o fundo é o sistema das virtualidades dos potenciais, das forças que caminham, enquanto as formas são o sistema da atualidade. A invenção é uma apropriação do sistema da atualidade pelo sistema das virtualidades, a criação de um sistema único a partir desses dois sistemas. (SIMONDON, 2020b, p. 108).

Pensemos, agora, na comunicação como sinônimo de transmissão de dados, transmissão de coisas com conteúdo informativo, transmissão de termos discretos previamente individuados e aprioristicamente determinados, transmissão que visa à consolidação e adensamento de saberes; ou ainda, nos termos de Buckland (1991), “informação como coisa” e “informação como conhecimento”. Depois, pensemos nos processos de significação como aquelas formas pelas quais sujeitos atribuem - admitamos, aqui, a palavra “informam” como possível sinônimo de “atribuem” - sentidos a objetos de modo predicativo e inferencial (WOLFF, 1997, p. 184-185⁵). Ou seja, pensemos na comunicação como realização de juízos categóricos ou predicativos⁶, comunicação como uma forma de significar algo por meio de um sujeito

⁵ [...] este esquema ontológico que Aristóteles aplica (...) obedece, como se sabe, a um esquema lógico que o juízo atributivo lhe fornece, cuja existência tinha-se tornado, como vimos, problemática: “dizer algo de algo” (τι κατα τινοσ) ou, se se prefere, “S é P” 12. As diferentes categorias são as diferentes maneiras para um S, de que se fala, de ser P, isto é, de ser o que se diz dele: são os diferentes “modos de predicação” (τα σχήματα της κατηγοριας). Vê-se então o que havia de “arcaico” na formulação do problema por Platão: a um problema que diz respeito à natureza e à possibilidade da linguagem atributiva (como é possível o logos, aquele que diz algo de algo, como poder falar das coisas para dizer algo?), Platão dava uma resposta que se enredava ainda nas exigências dos antigos sobre a necessidade do ser (único) e a impossibilidade do não-ser. Aristóteles dá uma resposta que está justamente calcada na natureza mesma do problema: ele classifica de modo sistemático e organiza, numa certa medida, de modo ordenado, todas as maneiras (que justamente não podem ser postas sob uma única, sob pena de tornar o discurso impossível) pelas quais um atributo pode ligar-se a um sujeito. Todas estas maneiras calcam-se sobre as diferentes questões possíveis que os interlocutores do diálogo podem pôr-se a respeito de uma mesma coisa existente: primeiramente “que é?” (categoria da essência ou da substância), depois “quanto há?” (categoria da quantidade), “como é?” (categoria da qualidade) etc. (WOLFF, 1996, p. 184-185).

⁶ Pensamos aqui no conceito de juízo em Kant. Por juízo entendemos todo aquele produto do entendimento que estabelece o particular como subsumido ao universal ou derivado deste. Juízos categóricos ou predicativos podem ser expressos na fórmula <S é P>, na qual S é um sujeito universal ou categoria universalizante e P são os predicados ou objetos particulares que existem como atributo de S. Segundo Kant: “O juízo é (...) o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação do mesmo. Em cada juízo há um conceito que vale por muitos, e sob estes muitos ele abarca ainda uma representação dada que, por sua vez, refere-se imediatamente ao objeto. Assim, por exemplo, no juízo ‘todos os corpos são divisíveis’, o conceito de divisível se refere a diversos outros conceitos; dentre estes, porém, ele se refere particularmente, aqui, ao conceito de corpo, e este, por seu turno, a certos fenômenos que se apresentam a nós.” (KANT, 2015, p. 106-107). E ainda sobre o juízo categórico, segue Kant: “[...] a função do juízo categórico era a da relação do sujeito ao predicado, como, por exemplo, em ‘todos os corpos são divisíveis’. Permaneceu indeterminado, porém, relativamente ao uso apenas lógico do entendimento, a qual dos conceitos se deveria dar a função do sujeito, e a qual a do predicado. Pois

universal (concebido como previamente individuado) que concede ou atribui sentido a objetos particulares; temos, então, um sentido de comunicação, informação e significação fundamentalmente linear, teleológico e categórico.

Por outro lado, pensemos na comunicação não estritamente como atribuição de sentidos fixos a objetos, como predicação ou transmissão de dados em sistemas fechados ou contextos controlados por uma noção abstrata, formal e *a priori* de consenso e estabilidade da informação; ao invés disso, pensemos na comunicação como um campo de manifestação dos dissensos, um campo de “incidências transformadoras” (SIMONDON, 2020c, p. 284) e “emergência de um dinamismo do ser” (SIMONDON, 2020a, p. 420), campo de emanção e profusão de diferença no qual os múltiplos modos de informar (ou seja, os múltiplos modos de propagar e suscitar sentidos) não conformam terminantemente, seja de modo *a priori* ou *a posteriori*, um todo unitário de significação, mas sim aportam e ensejam outras relações informativas e interativas entre o que é maior e o que é menor que o indivíduo. (Ibid., 2020a, p. 25).

também se pode dizer: ‘algum divisível é um corpo’. Por meio da categoria de substância, porém, se eu coloco sob ela o conceito de um corpo, é determinado que sua intuição empírica na experiência tem de ser considerada sempre como sujeito, nunca como mero predicado; e assim em todas as demais categorias.” (KANT, 2015, p 127). A propósito de estabelecer os limites da razão pura nos conhecimentos empíricos e teóricos, Kant inicia sua primeira Crítica distinguindo juízos analíticos, sintéticos e sintéticos *a priori*. Os juízos analíticos são *a priori*, estritamente formais, universais e necessários. Eles ocorrem quando não preciso sair do conceito do sujeito para conceber algo através dos predicados e objetos referentes a este sujeito, pois estes próprios objetos e predicados não fazem nada mais que explicitar o que já está plenamente contido na própria enunciação da forma do sujeito. Os juízos sintéticos, por sua vez, são todos aqueles cujos predicados e objetos acrescentam ou informam algo novo a respeito do conceito do sujeito. Os juízos sintéticos são juízos de experiência, e por isso são capazes de ampliar o conhecimento que o sujeito cognoscente pode ter de algo. Já os juízos sintéticos *a priori* também são necessários e universais, assim como os analíticos. Porém, enquanto os juízos analíticos apenas explicitam e desdobram o conceito já plenamente conhecido na concepção da forma do sujeito, os juízos sintéticos *a priori*, por sua vez, ampliam o conhecimento que nós, sujeitos cognoscentes, podemos ter de algo. Assim, afirma Kant: “Se eu digo, por exemplo, que todos os corpos são extensos, este é um juízo analítico. Pois eu não preciso sair do conceito que ligo à palavra corpo para verificar a conexão entre ele e a extensão, mas tenho apenas de decompor aquele conceito, i. e., tornar-me apenas consciente da diversidade que a todo tempo penso nele, para aí encontrar tal predicado; ele é, portanto, um juízo analítico. Se, ao contrário, digo que todos os corpos são pesados, então o predicado é algo inteiramente diverso daquilo que penso no mero conceito de um corpo em geral. O acréscimo desse predicado fornece, portanto, um juízo sintético. Os juízos de experiência são, enquanto tais, todos eles sintéticos (...) A princípio se poderia pensar, de fato, que a proposição ‘ $7 + 5 = 12$ ’ é uma proposição meramente analítica que se segue do conceito de uma soma de sete e cinco segundo o princípio de contradição. Se se observa mais de perto, porém, percebe-se que o conceito da soma de 7 e 5 não contém nada mais do que a unificação de ambos os números em um único, pela qual absolutamente não se pensa qual seria esse único número que reúne ambos. O conceito de doze não é de modo algum pensado quando eu simplesmente penso essa unificação de sete e cinco, e eu posso decompor o quanto quiser o meu conceito de tal soma que não encontrarei desse modo o conceito de doze. É preciso ir além desses conceitos e recorrer ao auxílio de uma intuição que corresponda a algum deles, como por exemplo os seus cinco dedos ou (...) cinco pontos, e que assim acrescenta aos poucos, ao conceito de sete, as unidades de cinco dadas na intuição (...) Os princípios da geometria não são tampouco analíticos. Que a linha reta seja a mais curta entre dois pontos é uma proposição sintética. Pois o meu conceito de reto não contém nada relativo à quantidade, mas apenas uma qualidade. O conceito de mais curto, portanto, é acrescentado por inteiro a ele e não pode ser extraído por decomposição do conceito de linha reta. É preciso, pois, recorrer aqui ao auxílio da intuição, por meio da qual a síntese é unicamente possível.” (KANT, 2015, p. 51-55).

não podemos, no sentido habitual do termo, conhecer a individuação; podemos somente individuar, individuar-nos e individuar em nós; portanto, essa apreensão, à margem do conhecimento propriamente dito, é uma analogia entre duas operações, o que é um certo modo de comunicação. (SIMONDON, 2020a, p. 34-35).

A partir dessa concepção de comunicação, a informação em si não visa nada além e não tem uma função intrínseca de constituição de objetos externos a si mesmo. Trata-se, aqui, de uma noção de informação cuja essência se mostra como pura relação; não nexos entre coisas ou termos, mas sim amplificação e intensificação de diferenças. E muito embora as noções de informação como coisa, dado ou objeto (BUCKLAND, 1991) sejam uma condição necessária da nossa percepção, não é condição suficiente da comunicação no sentido que aqui expomos. A informação como “encetante” de individuação (SIMONDON, 2020a, p. 26-27) não é uma coisa discreta, dado ou pura identidade imóvel – um algo apenas transferido e repetido formalmente de um ponto a outro, de um puro emissor a um puro receptor, algo concedido de um “mesmo” (na forma de um sujeito que legisla universalmente sobre os atos e modos de existência particulares) a um “outro” (aquele que executa e realiza particularmente as coisas)⁷ -, a informação não surge em Simondon como esse algo que conforma uma mensagem como um todo reunido ou composto substancial; “se reservo ao outro não mais do que a função de repetir o que envio, a comunicação se torna palavra de ordem, e a alteridade, um incômodo”. (DEMÉTRIO, 2020, p. 143).

Em Simondon a informação surge como tensionamento de sistemas individuates e devém resolução de uma problemática. Uma problemática que é manifestada, por sua vez, como modos de existência das coisas enquanto seres individuais. Nesse sentido, os seres enquanto indivíduos existem como objetos essencialmente informacionais. E informacionais, aqui, não quer dizer objetos tornados dados ou informação como sinônimo de mônada ou última partícula de sentido. Em Simondon (Ibid., p. 26-27), os objetos são informacionais na medida em que atuam como “encetantes” pré-individuais de individuação. Eis a noção de informação que nos

⁷ Isso se dá de todo um outro jeito quando se pensa a operação do ponto de vista daquele que a cumpre: tal tijolo é diferente daquele outro, não somente em função da matéria que se toma para fazê-lo (se a matéria foi convenientemente preparada, ela pode ser homogênea o bastante para não introduzir espontaneamente diferenças notáveis entre as sucessivas moldagens), mas também e sobretudo em função do caráter único do desenrolar da operação de moldagem: os gestos do obreiro nunca são exatamente os mesmos; o esquema talvez seja um único esquema, do início até o fim do trabalho, mas cada moldagem é governada por um conjunto de acontecimentos psíquicos, perceptivos e somáticos, particulares; a verdadeira forma, aquela que dirige a disposição do molde, da pasta, o regime dos gestos sucessivos, muda de um exemplar para outro como outras tantas variações possíveis em torno do mesmo tema; a fadiga, o estado global da percepção e da representação intervêm nessa operação particular e equivalem a uma existência única de uma forma particular de cada ato de fabricação, traduzindo-se na realidade do objeto; a singularidade, o princípio de individuação, estariam então na informação. Numa civilização que divide os homens em dois grupos, os que dão ordens e os que as executam, poder-se-ia dizer que o princípio de individuação, a partir do exemplo tecnológico, é necessariamente atribuído à forma ou à matéria, mas nunca aos dois juntos. (SIMONDON, 2020, p. 69-70).

parece condizer mais com as hipóteses filosóficas levantadas por Gilbert Simondon e que nos interessa investigar.

Para Simondon (Ibid., p. 473) não se trata de retirar toda validade da noção de forma como noção operatória no entendimento dos regimes de individuação, ou seja, não se trata de invalidar todo o hilemorfismo como concepção capaz de apreender alguma dimensão fundamental da constituição dos indivíduos. E, no que se refere às noções de informação e comunicação, não se trata de invalidar a função da informação entendida como coisa ou dado discreto (informação como uma forma ou matéria substancializada). Trata-se, por outro lado e, sobretudo, de explicitar que a forma mais significativa, a “boa forma” (Ibid., p. 33), não é aquela que constitui ou compõe um todo homogêneo e estável como um estado de repouso ou de movimento contínuo, tão pouco é aquela que surge como pura instabilidade, estado de degradação e movimento fortuito, mas sim aquela que informa suscitando metaestabilidades, ressoando energias potenciais e amplificando as disparidades, modulando-as e estruturando-as em novos sistemas.

Para definir a metaestabilidade, é necessário fazer intervir a noção de energia potencial de um sistema, a noção de ordem e a de aumento da entropia; com isso, é possível definir esse estado metaestável do ser - muito diferente do equilíbrio estável e do repouso - que os Antigos não podiam fazer intervir na busca do princípio de individuação porque, para eles, nenhum paradigma físico preciso podia esclarecer o seu emprego. Tentaremos, portanto, apresentar inicialmente a individuação física como um caso de resolução de um sistema metaestável, a partir de um estado de sistema, como o da superfusão ou da supersaturação, que preside a gênese dos cristais. (SIMONDON, 2020a, p. 18-19).

É nesse sentido que, para Simondon (Ibid., p. 473), é preciso repensar a noção de forma e alcançar a dimensão informacional da tomada de forma, a fim de entender os processos de individuação em sua gênese real, ou em palavras simondonianas, em sua ontogênese. Assim, a forma mais significativa para pensar a individuação é mais uma tomada de forma (um ato de in-formação) do que propriamente uma forma substancializada. É preciso, então, entender como essa tomada de forma, essa in-formação, se efetua, não apenas como acoplamento, transmissão ou justaposição de matérias e formas predeterminadas, mas sim como processo e movimento de tornar-se forma e tornar-se matéria mutuamente.

Desse modo, o devir, o movimento de tornar-se é um fenômeno essencialmente informativo e comunicativo (Ibid., p. 35). Ou seja, tudo aquilo que surge e que devém acontece como informação, tanto informação como coisa, quanto informação como processo ou conhecimento, simultaneamente. A própria ontogênese dos seres se efetua como acontecimento informativo e comunicativo. E é nesse sentido que podemos dizer que a comunicação é um

fenômeno de ressonância e amplificação (transdução⁸) de disparidades; é nesse sentido que Simondon (Ibid., p. 26) afirma que “a informação é um encetante de individuação”. A informação comunica as diferenças na medida em que é a emergência de uma energia potencial pré-individual⁹ ressoando as disparidades internas em um sistema.

Horizontes da individuação e dimensões das abordagens substancialista e hilemórfica

Antes mesmo de se perguntar se é ou não legítimo formular juízos sobre os seres, pode-se considerar que o ser se diz em dois sentidos: num primeiro sentido, fundamental, o ser é enquanto é; mas num segundo sentido, sempre sobreposto ao primeiro na teoria lógica, o ser é o ser enquanto individuado. Se for verdade que a lógica só incide sobre as enunciações relativas ao ser após a individuação, uma teoria do ser anterior a toda lógica deve ser instituída; essa teoria poderia servir de fundamento para a lógica, porque nada prova, de antemão, que o ser seja individuado de uma única maneira possível; se existissem diversos tipos de individuação, deveriam existir também diversas lógicas, cada uma correspondendo a um tipo definido de individuação. A classificação das ontogêneses permitiria pluralizar a lógica com um fundamento válido de pluralidade. Quanto à axiomatização do conhecimento do ser pré-individual, ela não pode estar contida numa lógica prévia, pois nenhuma norma, assim como nenhum sistema destacado de seu conteúdo, pode ser definida: só a individuação do pensamento pode, cumprindo-se, acompanhar a individuação de seres outros que não o pensamento; portanto, não é nem um conhecimento imediato, nem um conhecimento mediato que podemos ter da individuação, mas um conhecimento que é uma operação paralela à operação conhecida; não podemos, no sentido habitual do termo, conhecer a individuação; podemos somente individuar, individuar-nos e individuar em nós; (SIMONDON, 2020a, p. 34-35).

Com Aristóteles sabemos que “O ser se diz em múltiplos significados (*πολλαχως*), mas sempre em referência a uma unidade e uma realidade determinada”¹⁰. Podemos, então,

⁸ A propósito do conceito de transdução, cf. seção “Transdução e Individuação”.

⁹ Para uma leitura sobre a ideia do pré-individual em Simondon, cf. MARGARAIZ, 2013. *L'idée de préindividuel constitue d'abord sur un plan logique la condition de possibilité d'une véritable pensée de la genèse, dans la mesure où elle renvoie à une dimension du réel qui permet de mettre en suspens les présupposés que véhicule la conception traditionnelle de l'individualité. En effet, ce que Simondon reproche à la tradition métaphysique, de façon plus fondamentale encore que le recours à la notion de 'principe', c'est d'être partie d'une vision préconçue et en fin de compte normative de ce que doit être un individu: à savoir un être un, indivisible, et identique à lui-même; une substance persistant au travers de ses accidents. C'est dans l'exacte mesure où la recherche d'un principium individuationis présuppose, en amont, une représentation toute faite de ce en quoi consiste l'individualité de l'individu, qu'elle conduit dans un second temps à concevoir la genèse en fonction du résultat, et à attribuer à un principe les caractères de l'individualité en question. Le plus grave étant, dans la perspective simondonienne, qu'une telle posture théorique revient à dénier à la pensée philosophique tout pouvoir de découverte effectif, puisqu'elle s'interdit par avance d'envisager aucun aspect de l'être individué qui ne serait pas déjà inclus dans le questionnement de départ. En cela l'hypothèse du préindividuel joue d'abord le rôle d'opérateur logique visant à 'renverser' littéralement le sens du questionnement métaphysique sur l'individuation.* (MARGARAIZ, 2013, p. 3).

¹⁰ HEIDEGGER, 2007, p. 20.

interpretar que os múltiplos modos de questionar o ser e de responder os questionamentos sobre o ser enquanto ser apontam todos para um mesmo horizonte de sentido, uma “unidade” ou “realidade determinada”. Mas, diante disso, o que é essa “unidade” que referencia a multiplicidade de significados pelas quais expressamos o que é o ser? Será que “unidade”, aqui, é sinônimo de ser previamente individuado e da única maneira possível, sinônimo de identidade, ou seja, igualdade formal e absoluta de si consigo mesmo? E mais, o que é essa “realidade determinada” mencionada por Aristóteles? Seria o mesmo que realidade imutável e absolutamente estável, realidade pré-determinada, ou ainda, realidade *a priori* e transcendente?

A partir dessas observações, consideremos a formulação “o que é?” como a pergunta que, aqui, parece indicar de modo mais simples e direto o questionamento do ser enquanto ser e os caminhos de concepção e expressão do ser em sua gênese. Pois bem, a pergunta “o que é?” surge diante de situações de dúvida, espanto, admiração ou vontade de determinação de um objeto. Perguntamos “o que é?” quando queremos estabelecer os limites de um “algo” indefinido, tornando-o um “isso” ou “aquilo” demonstrativo que sirva como parâmetro de classificação, categorização ou tipologia possível. Perguntar “o que é?” é buscar um “algo” como um índice de validade ou critério lógico de distinção, um princípio de diferença específica ou genérica, uma unidade real de sentido.

Assim sendo, perguntamos “o que é?” quando buscamos individuar e individualizar, ou seja, abordar a realidade do ser como indivíduo ou como coisa passível de ser particularizada, referenciada e relacionada. Essas são situações em que somos levados a estabilizar as coisas que nos parecem mutáveis, difusas, confusas, insondáveis ou inefáveis. Ao perguntarmos “o que é?” articulamos o verbo ser, visando uma validação da existência ou inexistência das coisas em condições, meios, contextos e conjunturas específicas. Nesse sentido, diante da pergunta “o que é?” surge sempre um “algo” como condição necessária da própria concepção, compreensão e enunciação da pergunta. Todavia, ao perguntar pelo ser, as formulações “o que é?” e “o que é algo?” não são idênticas, ainda que pareçam apontar para um mesmo horizonte e para uma mesma unidade real de sentido.

Inicialmente observamos na pergunta “o que é algo?” um referente particular explícito, um algo que, ainda que hipotético, aparente, subentendido, precariamente individuado ou pré-individual, apresenta-se como um algo pressuposto, preexistente ou intuído como um vislumbre, um algo que se mostra como horizonte de sentido, que informa e que funda a pergunta geral “o que é?”, tornando-a significativa. Somos atraídos e necessitamos de algo e esse algo nunca é o bastante, pois o ser em si, ainda que flexionado na forma de um “é”, não possui e nem se limita a conteúdos particulares, não possui e nem se limita a formas específicas.

Valendo-nos das tradições dos assim chamados pré-socráticos que remontam ao eleatismo e aos milésios e que, ainda hoje, influenciam boa parte das tradições filosóficas, dizemos que “o ser é” e “o ilimitado é origem de tudo o que é”. Dessas proposições podemos aduzir que o que conhecemos, percebemos e concebemos como sendo “aquilo que é” e “o ser enquanto ser” existem dos seguintes modos: 1 - como positividade (pois ao invés de não ser, é; e ainda que seja uma negação, ainda assim, é algo); 2 - como abertura e potência (uma vez que atravessa e transpassa limites, logo, existe como força para ir além de determinações); e 3 - como totalidade (pois é inteiramente o que é, enquanto está sendo o que é)¹¹.

Positividade, abertura, potência e totalidade, eis as marcas simultâneas e sempre presentes do ser enquanto ser. De modo que ao perguntar pelo ser, ao perguntar “o que é?”, sempre suscitamos e “encetamos” simultaneamente a ideia de um algo ilimitado e pré-individual, um algo cujo sentido não é dado *a priori* e que *a posteriori* é sempre novo. Ao perguntar pelo ser, sempre surge um algo que não é previamente determinado ou estabilizado, um algo que só devém sentido e significado enquanto e na medida em que o problema do ser enquanto ser e a pergunta “o que é?” tomam forma. O ser só é enquanto está sendo. E mesmo que nós nos coloquemos de modo indiferente ao devir dessa tomada de forma do ser, mesmo que nos coloquemos antes ou depois do devir dessa tomada de forma, as marcas simultâneas e sempre presentes do ser enquanto ser em tudo o que há necessariamente se impõem, perduram, ressoam e acabam por transbordar e exceder todo indivíduo.

A pergunta “o que é?” surge como um “o que é algo?” na medida em que corresponde analogicamente à pergunta “em virtude do que algo é o que é?”. Trata-se de uma analogia visto que as perguntas estabelecem entre si uma unidade real não identitária, uma singularidade entre relações, não uma semelhança entre identidades abstratas ou conformidade entre termos previamente individuados (VILALTA, 2017, p. 13-14¹²). As perguntas correspondem-se de

¹¹ É claro que, no entanto, há, mais fundamentalmente, uma assimetria entre a existência das substâncias e a de todas as outras coisas: somente as substâncias têm uma existência independente (i.e., são por si simplesmente), enquanto todas as outras coisas (uma quantidade, uma qualidade, um lugar, um momento etc.) têm uma existência dependente de uma substância. É preciso evidentemente não confundir estes dois modos de análise, ambos essenciais. Pode-se também distingui-los mediante o juízo atributivo: S é P (por exemplo, Sócrates é branco, para retomar um exemplo favorito de Aristóteles). É certo que S é (por acidente) P e P é, como se diz, um acidente de S; mas P é (por si) uma qualidade, e todas as categorias são bem todas as maneiras de ser por si. (WOLFF, 1996, p. 185).

¹² A analogia não será um modo de comunicação entre essência e existência, pois, para uma teoria do ser como a de Simondon em que devir e essência coincidem, a separação entre essência e existência já não possui qualquer sentido nos indivíduos e em seus processos de individuação; tampouco a relação de analogia poderá ser confundida com a de semelhança, isto porque a semelhança estabelece uma relação de identidade entre termos ou indivíduos, já a analogia estabelece relações de identidade entre processos, estabelece identidade entre relações. Assim, por exemplo, a possibilidade de conhecimento dos processos de individuação não será estabelecida por adequação ou conformidade entre um processo de individuação e a individuação do conhecimento que visa esse processo, mas

modo analógico, pois cada uma delas não existe como uma pura forma significativa, uma identidade de si consigo mesmo e que não mantém relações com outras formulações significativas. Cada uma das formulações da pergunta pelo ser existe como uma unidade transdutiva (SIMONDON, 2020a, p. 27) e não identitária, cada uma dessas formulações existe como sistema de informações em devir e não como conjunto de dados hipostasiados.

o ser não possui uma unidade de identidade, que é a do estado estável, na qual nenhuma transformação é possível; o ser possui uma unidade transdutiva, isto é, ele pode defasar-se relativamente a si mesmo, transbordar a si mesmo de um lado e de outro de seu centro. O que se toma por relação ou dualidade de princípios é, de fato, alastramento do ser, que é mais que unidade e mais que identidade; o devir é uma dimensão do ser, e não o que lhe advém segundo uma sucessão que seria sofrida por um ser primitivamente dado e substancial. A individuação deve ser apreendida como devir do ser, e não como modelo do ser, o que esgotaria sua significação. (SIMONDON, 2020a, p. 27).

Nas formulações da pergunta pelo ser, somos levados à concepção de uma relação de predicação¹³: perguntamos “o que é?” a partir da articulação com o verbo ser flexionado e um algo que serve de objeto, atributo, categoria ou predicado. Essa relação de predicação ou categorial é tão imperiosa que é no mínimo contra intuitivo perguntar “o que é?” e não pensar em um algo como decorrência lógica ou epifenômeno da pergunta; a expressão dessa decorrência lógica é chamada quiddidade¹⁴(SIMONDON, 2020a, p. 71, 101, 491); que é justamente a expressão da essência lógica de algo na forma da pergunta “em virtude do que algo é o que é?”. Mas então, seria possível escapar dessa estrutura categorial e de predicação

por um ato analógico do sujeito que coloca em relação ambos os processos – o conhecimento da individuação exige uma individuação do conhecimento. Nisto consiste o método analógico que é uma das bases da teoria do conhecimento de Simondon – e que tem como uma de suas funções manter a autonomia dos processos. (VILALTA, 2017, p. 13-14).

¹³ A relação que está sendo aqui evocada aparece em Aristóteles, o qual dizia que o predicado é sempre o signo do que se afirma de outro, isto é, de coisas inerentes a um sujeito, ou contidas em um sujeito” (Da Interpretação, §3). Todavia, há um afastamento em relação ao Filósofo, pois, no § 2 do livro Categorias, distingue-se claramente entre “ser predicado” e “ser em”. Na verdade, Aristóteles distingue quatro casos: 1) “predicar algo de um sujeito, ainda que não se ache presente em nenhum sujeito”; 2) “ser em um sujeito, e não predicável de qualquer sujeito”; 3) “simultaneamente, predicável de um sujeito e ser em um sujeito”; 4) “não ser, nem em um sujeito, nem predicáveis de qualquer sujeito”. Este último consistindo aquilo que se denominará “substância individual. (KRAUSER & BRAIDA, 2008, p. 35). Cf. nota 5, sobre juízos categóricos ou predicativos.

¹⁴ Essência de algo, aquilo que engendra e fundamenta universalmente a existência de algo particular; algo só é conhecido em sua quiddidade após ser concebido como efeito de uma relação atributiva, predicativa e de instanciação universal. Segundo o Dicionário Oxford de Filosofia: *quiddity* (Latin, *quidditas*, *whatness*). *The real essence or nature of a thing; that which makes it the kind of thing that it is (sometimes opposed to haecceity which makes it the particular individual that it is). The whatness of things is thus a universal, in the sense that many different particulars may share the same essential properties. Quidditative knowledge would be knowledge of the real essence or nature of something; according to dominant theological tradition we cannot have quidditative knowledge of God, but at best know things about Him or Her, in a topic-neutral way.* (BLACKBURN, 2005, p. 304).

que parece determinar todo nosso entendimento e todos os nossos modos de investigar a realidade do ser como indivíduo? Segundo Simondon:

Com efeito (...) será possível apreender a individuação no nível mais primitivo, sendo, porém, o mais isento de qualquer inferência lógica inessencial. Se é possível determinar caracteres da individuação nesse nível, tais caracteres serão anteriores a toda ideia de substância (pois trata-se do mesmo corpo), de qualidade e de quiddidade. (SIMONDON, 2020a, p. 101).

Talvez então não se trate propriamente de deixar de pensar em um algo e “escapar” das categorias e predicções como modo de conceber o ser e conhecer a individuação das coisas. Trata-se sim de não pressupor imediatamente que esse algo preexiste ou deriva como uma pura substância material ou formal que compõe a totalidade do real. Trata-se igualmente de não pressupor que esse algo é logicamente anterior ou posterior à própria pergunta pelo ser e ao próprio ato de individuação. Sobre a ideia de que algo já individuado pode causar a individuação preexistindo ao próprio ato de individuação, ou ainda, ser mero efeito da individuação e expressão de uma individualidade derivada, Simondon afirma:

A distinção entre *a priori* e *a posteriori*, repercussão do esquema hilemórfico na teoria do conhecimento, vela com sua obscura zona central a verdadeira operação de individuação, que é o centro do conhecimento. (Ibid., p. 25).

o *a priori* e o *a posteriori* não se encontram no conhecimento, não são forma nem matéria do conhecimento, pois não são conhecimento, mas termos extremos de uma díade pré-individual e, conseqüentemente, pré-noética. A ilusão de formas ‘*a priori*’ provém da preexistência, no sistema pré-individual, de ‘condições de totalidade’ cuja dimensão é superior a do indivíduo em vias de ontogênese. Inversamente, a ilusão do ‘*a posteriori*’ provém da existência de uma realidade cuja ordem de grandeza, no que diz respeito às modificações espaço-temporais, é inferior a do indivíduo. Um conceito não é nem ‘*a priori*’ nem ‘*a posteriori*’, mas ‘*a praesenti*’, pois é uma comunicação informativa e interativa entre o que é maior e o que é menor que o indivíduo. (SIMONDON, 2020a, p. 24-25).

Trata-se, assim, de conceber esse algo não como um *a priori* ou um *a posteriori*, mas sim como uma unidade *a praesenti*, trata-se de conceber esse algo não como um puro limite, uma causa estabilizadora do ser, mas sim como uma unidade metaestável e transdutiva, um disparador de diferenciação, unidade em devir, aquilo que informa as relações e existe como “encetante” de individuação. Nesse sentido, para Simondon não há uma forma pura, uma mínima partícula de matéria, uma substância primeira ou qualquer outra unidade identitária que possa ser mais originária, servir de gênese de todos os indivíduos e princípio de individuação. Quando perguntamos “o que é algo?”, esse algo existe, sobretudo e simultaneamente, como liame, limite e limiar de individuação, como ressonância do ser.

O que a busca do princípio de individuação postula é que a individuação tenha um princípio. Nessa própria noção de princípio, há certo caráter que prefigura a individualidade constituída, com as propriedades que ela terá quando estiver constituída; a noção de princípio de individuação, em certa medida, deriva de uma gênese às avessas, de uma gênese revertida: para dar conta da gênese do indivíduo,

com seus caracteres definitivos, é necessário supor a existência de um termo primeiro, um princípio, que traz em si aquilo que explicará que o indivíduo seja indivíduo e que dará a razão de sua exceção. (SIMONDON, 2020a, p. 13-14).

Nesse sentido, a fim de compreender a realidade do ser como indivíduo em sua gênese, a fim de compreender a individuação como ontogênese, Simondon propõe abordar a individuação não como quiddidade¹⁵, mas sim como exceção¹⁶ ou ipseidade (SIMONDON, 2020a, p. 70-72). Ao formularmos as perguntas “o que é?” e “o que é algo?”, somos levados a pensar nas relações predicativas que essas perguntas ensejam e acabamos, por vezes, limitando a concepção do ser a formas categoriais, reflexivas e analíticas, restringindo a expressão do ser a procedimentos de inferência e instanciação a partir de um “único modelo do ser” (Ibid., p. 471). Acabamos, então, abordando a individuação e gênese do ser como indivíduo através da quiddidade e, por isso, permanecemos em uma busca circular por uma “gênese às avessas” (Ibid., p. 14), uma busca circular por unidades identitárias que se relacionam apenas de modo inferencial. Ou seja, nessa perspectiva estamos sempre na busca pelos termos mais e mais primordiais que compõem o real a partir de um princípio substancial e mais universal de individuação. Estamos, assim, sempre em um eterno retorno de um mesmo que não comporta nem aponta diferenças, bem distinto daquele expresso por Nietzsche e evocado por Simondon.

devemos notar que os Pré-socráticos tinham concebido a complementaridade de uma maneira diferente, como par dos contrários, nascimento e morte, ascensão e descida, caminho para cima e caminho para baixo. Para eles, a morte de um ser é condição do nascimento de outro; é a complementaridade da soma do devir que tem por expressão o eterno retorno, o que Nietzsche reencontrou como um mito essencial nos Pré-socráticos e que ele integrou ao seu panteísmo. (SIMONDON, 2020a, p. 508).

Certas intuições muito profundas dos filósofos pré-socráticos mostram como um dinamismo qualitativo troca as estruturas e as ações na existência, seja no interior de um ser, seja de um ser a outro. Heráclito e Empédocles, em particular, definiram uma

¹⁵ Cf. nota 14.

¹⁶ Algo em sua singularidade essencial, essência manifesta no próprio ato de conceber e produzir algo, portanto, no próprio ato de nascer em algo, segundo a analogia que fazemos nas seções 4 e 5. Segundo o Dicionário Oxford de Filosofia: *Term used by Duns Scotus for that in virtue of which an individual is the individual that it is: its individuating essence making it this object or person. Haecceitism is the doctrine that there are such individual concepts. In modern discussion the term was revived by the American philosopher of language David Kaplan ('How to Russell a Frege-Church'. Journal of Philosophy. 1975) in the idiom of possible worlds: 'the doctrine that holds that it does make sense to ask - without reference to common attributes or behaviour - whether this is the same individual in another possible world... and that a common "thisness" may underlie extreme dissimilarity or distinct thisnesses may underlie great resemblance.* (BLACKBURN, 2005, p. 158). Também em o conceito de exceção é usado para se referir ao ato singular de produção de tijolos como aquilo mesmo que manifesta a essência de um objeto não apenas na percepção do mestre (aquele e que concebe o objeto abstratamente e assim atua na sua concretização), mas também na percepção do artesão (aquele que concebe o objeto enquanto realiza sua modelagem e assim o concretiza). Para o artesão, afirma Simondon, “o tijolo é fruto desse esforço, desse gesto trêmulo ou firme, apressado ou cheio de lassidão; ele traz consigo a marca de um momento de existência do homem, ele concretiza essa atividade exercida sobre a matéria homogênea, passiva, esperando ser empregada; ele sai dessa singularidade.” (SIMONDON, 2020a, p. 70-72).

relação da estrutura e da operação que supõe uma bipolaridade do real segundo uma multidão de vias complementares. (Ibid., p. 237).

Poder-se-ia nomear natureza esta realidade pré-individual que o indivíduo porta consigo, procurando reencontrar na palavra natureza a significação que os filósofos pré-socráticos lhe conferiam: os Fisiólogos jônicos encontravam nela a origem de todas as espécies de ser, anterior à individuação; a natureza é realidade do possível, sob as espécies desse *απειρον* do qual Anaximandro faz sair toda forma individuada: a Natureza não é o contrário do Homem, mas a primeira fase do ser, a segunda sendo a oposição do indivíduo e do meio, complemento do indivíduo relativamente ao todo. Segundo a hipótese aqui apresentada, o *απειρον* permaneceria no indivíduo, como um cristal que retém algo de sua água-mãe, e essa carga de *απειρον* permitiria seguir para uma segunda individuação. (Ibid., 454-455).

Os contrários entre os pré-socráticos, aqui citado por Simondon¹⁷, podem nos fazer pensar que havia ali um possível dualismo subjacente em toda concepção de mundo e das coisas. E, a título de hipótese, também podemos estender esse dualismo aos nossos dias, afinal, noções opostas como as de corpo e alma, matéria e forma, partícula e onda, ponto e linha, som e silêncio, átomo e cosmo, figura e fundo etc., todas ainda conformam em larga medida nossos pressupostos e modos de pensar a existência, a “realidade do possível” e a essência das coisas. Todavia, se há de fato um dualismo subjacente às nossas estruturas de entendimento ao longo dos tempos, não podemos pressupor que esse dualismo encerra necessariamente abismos ontológicos, como se todos os opostos fossem, em última instância, formas puras e substâncias primeiras absolutamente apartadas.

Ocorre que há um dualismo de substância implícito na perspectiva de uma busca pela quididade (busca pela essência de algo como resultado de uma instanciação universal). Dessa quididade surge também o hábito de hipostasiar os conceitos, separá-los abstratamente em verdadeiros abismos ontológicos e fazê-los coincidir também de modo abstrato e analítico em um ponto originário sempre distante do aqui e agora da experiência e da percepção.

Antes de colocar a questão crítica anteriormente a toda ontologia, o pensamento filosófico deve colocar o problema da realidade completa, anterior à individuação de onde sai o sujeito do pensamento crítico e da ontologia. A verdadeira filosofia primeira não é a do sujeito, nem a do objeto, nem a de um Deus ou de uma Natureza buscados segundo um princípio de transcendência ou de imanência, mas a de um real anterior à individuação, de um real que não pode ser buscado no objeto objetivado nem no sujeito subjetivado, mas no limite entre o indivíduo e o que resta fora dele, segundo uma mediação suspensa entre transcendência e imanência. A razão que torna vã a busca segundo a transcendência ou a imanência torna vã também a busca da essência do ser individuado na alma ou no corpo. Essa busca conduziu a que se materializasse o corpo e se espiritualizasse a consciência, ou seja, a que se substancializassem os dois termos após tê-los separado. (SIMONDON, 2020a, p. 401).

¹⁷ Além das referências diretas de Simondon ao pensamento pré-socrático, algumas delas citadas aqui, para uma interpretação da leitura simondoniana dos pré-socráticos Cf. (DUHEM, 2012).

“O dualismo das substâncias - alma e corpo - está em germe no esquema hilemórfico” (Ibid., p. 58). E ainda segundo Simondon “O dualismo substancialista deve ser posto fora de uma teoria da individuação” (Ibid., 373). Sob essa perspectiva de um dualismo substancialista somos levados a pensar em termos de opostos formais e absolutos, mundos inteiramente e aprioristicamente apartados em suas essências imutáveis; como se, para negar Heráclito de Éfeso, os divergentes não pudessem convergir consigo mesmo numa harmonia de contrários como a de arco e lira. Desse modo, para além do aspecto estritamente lógico formal (que implica os princípios de identidade, não contradição e terceiro excluído, como única axiomática de uma ontologia possível), inviabilizamos uma compreensão da dimensão ontogenética das transformações, do movimento, do devir.

Então, imbuídos desse “dualismo das substâncias”, pensamos o real individuado como um corpo ou uma alma, um sujeito ou um objeto, um indivíduo ou um coletivo, uma natureza ou uma cultura, um mundo sensível ou um mundo das ideias, etc.; todos esses opostos surgem, assim, como unidades identitárias e puramente formais, termos unitários que aparecem (imediatamente ou por mediações¹⁸) como o real na forma de um todo reunido. Porém, como se tende a dizer das aparências e da sensibilidade pelo menos desde Platão: elas nos enganam.

E se essas aparências de um todo reunido nos enganam, então, é preciso que possamos reconhecer, descrever e analisar as partes desse todo reunido (partes opostas, contrárias e às vezes separadas ontologicamente) para que, depois desses reconhecimentos, descrições e análises, possamos finalmente aproximá-las e conectá-las em uma síntese coerente; uma síntese capaz de revelar, desvelar, esclarecer e rememorar aquilo que surge na experiência necessariamente como velado, oculto, obnubilado, obliterado e esquecido: a verdadeira realidade. Essa síntese coerente, por sua vez, também encontra seus termos finais e critérios últimos em uma ideia invariável, um princípio formal e substancial de individuação. Afinal, nessa perspectiva, somente as formas arquetípicas e a substância primeira é que nos dariam acessos seguros e estáveis à verdade, permitindo-nos descobrir a realidade que, em princípio, existe como algo encoberto.

Para Platão, o invariante é a Ideia, mas essa Ideia é a estrutura do grupo, fundando uma sociologia metafísica, uma sociologia que deveio metafísica. Tal concepção da forma conduz a um idealismo realista e a um repúdio de toda possibilidade de um empirismo lógico ou de combinatória física comparável àquela de Leucipo e Demócrito, constituindo o ser a partir dos elementos e de um encontro fortuito devido ao acaso. Talvez Platão não estivesse totalmente satisfeito com sua doutrina, pois

¹⁸ (SIMONDON, 2020a, p. 34-35).

vemos, graças ao que nos deixou Aristóteles em seus livros M e N da Metafísica, que, ao fim de sua vida e no ensinamento iniciático, Platão queria encontrar uma fórmula capaz de explicar o devir: ao invés de procurar fugir deste mundo, ele queria imortalizar-se no sensível. A doutrina das ideias-números talvez manifeste um desejo de descobrir uma significação mais precisa, mais essencial, no devir. E ainda, igualmente, a noção de Díade indefinida (do grande e do pequeno, do quente e do frio), que permite explicar com mais precisão o *μετριον* [medida], aplica-se melhor que o *εἶδος* [forma] aos sensíveis e ao seu devir genético. No entanto, o essencial da inspiração platônica (ao menos sob a forma que passou à posteridade e deveio o platonismo), é a forma arquetípica, isto é, a explicação e a apresentação de um processo de influência que coloca a estrutura completa antes e acima de todos os seres engendrados. (Ibid., p. 582).

Nesse ponto, lembramos que “O que a busca do princípio de individuação postula é que a individuação tenha um princípio” (SIMONDON, 2020a, p. 13). Ao buscar pensar a individuação como ontogênese, Simondon fala de *ecceidade* para diferenciar a ontogênese real do que ele chama de “ontogênese revertida” (Ibid., p. 14), ou seja, aquilo que se configura como *quididade*, a essência de algo como consequência lógica de relações predicativas entre referenciais previamente individuados e um princípio de individuação igualmente pressuposto; referenciais e princípios que nos levam a conclusão de que o conhecimento sobre aquilo que perguntamos será resultado de uma inferência, de uma composição entre termos substanciais opostos, ou mesmo resultado de justaposições mecânicas, adequações estritamente formais e transmissões ponto a ponto; tal como nos acostumamos a interpretar as relações entre sujeito e objeto, forma e matéria, mente e corpo, ponto e linha, identidade e alteridade, plano e profundidade, etc.

há suposição da existência de uma sucessão temporal: primeiro, existe o princípio de individuação; em seguida, esse princípio efetua uma operação de individuação; por fim, o indivíduo constituído aparece. Se, ao contrário, se supusesse que a individuação não produz apenas o indivíduo, não se procuraria passar rapidamente pela etapa de individuação para chegar a esta realidade última que é o indivíduo: tentar-se-ia apreender a ontogênese em todo o desenrolar de sua realidade e conhecer o indivíduo pela individuação muito mais do que a individuação a partir do indivíduo. (Ibid., p. 15-16).

A ontogênese real, por outro lado, seria aquela que pergunta pela gênese do ser como indivíduo sem precisar pressupor a existência de outro indivíduo logicamente anterior àquele processo de individuação que se quer conhecer. Trata-se, então, de “conhecer o indivíduo pela individuação muito mais do que a individuação a partir do indivíduo” (Ibid., p. 16). Daí surge a ideia simondoniana do pré-individual (Ibid., p. 22), um algo que não é um indivíduo existente antes de todos os outros como índice e critério de estabilidade dos seres individuados, não é um indivíduo como causa primeira e final de toda individuação, mas sim um algo que “é mais que

unidade e mais que identidade” (Ibid., p. 19, 28, 29, 217), um potencial energético e informativo em estado de metaestabilidade que, ao se intensificar e se ampliar, engendra todo processo de individuação como ressonância interna do ser.

Como já observamos, ao perguntarmos “o que é algo?” buscamos um princípio originário, uma substância primeira na qual podemos ancorar nossas intenções de saber, nossas vontades de conhecimento seguro, claro e distinto das coisas. Buscamos um conhecimento primeiro, anterior e substancial que sirva de referência para dizer, posteriormente, o que algo é em si e por si mesmo. A ideia de que o posterior é ontologicamente determinado pelo anterior está fundada no pressuposto de que para tudo o que existe há uma causa previamente estabelecida, um princípio substancial como prova da essência das coisas existentes. Desse modo, as noções de princípio e de substância primeira surgem no caminho de investigação do ser enquanto ser.

Ocorre que, para além da aparente trivialidade da pergunta “o que é?” e junto às noções de princípio e substância que visam fundamentar o questionamento do ser enquanto ser, a pergunta “o que é?” nos conduz a múltiplos, potencialmente infinitos e inesperados caminhos de investigação; caminhos que não preexistem ao ato de investigar, mas apenas existem como realização, concretização e amplificação do próprio ato investigativo. E até aqui nada de novo, sobretudo se pensarmos a partir de Aristóteles e constatarmos que o ser enquanto ser e o ser como indivíduo se dizem por múltiplos significados (*πολλαχως*), mas sempre em referência a uma realidade determinada em termos materiais e formais, sempre como categorias e em referência a um sentido de unidade e substância primeira.

Nessa perspectiva, o Ser, a essência dos indivíduos existe e se manifesta como um sistema de referências, e não propriamente como um sistema de “ressonâncias internas”, tal como enunciado em linguagem simondoniana. Como sistema de referências, o Ser e a essência dos indivíduos existiriam como corolários de uma unidade primordial, consequências lógicas de um princípio substancial, meros efeitos de uma fundamentação originária, resultados de uma metafísica do um.

Mas será que as noções de unidade primordial, princípio substancial e fundamentação originária abarcam as múltiplas referências e o ilimitado horizonte de sentido do Ser? E, novamente, o que seria essa “unidade” que referencia a multiplicidade de significados através dos quais expressamos o Ser? Será que unidade primordial, princípio substancial e fundamentação originária, aqui, são sinônimos de identidade, de indivíduo, de gênero, espécie ou qualquer outra coisa que denote uma unidade primeira de diferenciação?

Vemos aqui, novamente, que ao perguntarmos “o que é algo?”, noções como unidade primordial, princípio substancial e fundamentação originária surgem no caminho de questionamento do ser enquanto ser e do ser como indivíduo. Todavia, dizer que “o ser se diz em múltiplos significados (*πολλαχως*), mas sempre em referência a uma unidade e uma realidade determinada” pode não ser necessariamente o mesmo que dizer que o ser se diz por potencialmente infinitos significados que derivam e são inferidos de uma unidade identitária ou uma constante estrita e idêntica a si mesmo.

Talvez a unidade que referencia a multiplicidade de significados do ser não seja algo que equacione as diferenças do ser, operando uma transferência de valores entre dados e variáveis em função de uma substância primeira, de uma forma arquetípica e de um resultado externo. Talvez essa unidade exista não como referência ponto a ponto, como dualidade ou causalidade que explica a gênese e realidade dos seres individuados a partir da suposição de um terceiro ponto; mas sim, talvez essa unidade exista como ressonância ilimitada e horizonte interno de sentido, algo que mostra os seres individuados não como termos, elementos identitários ou variáveis em uma equação, mas sim como unidades transdutivas que aportam potenciais de diferenciação e cargas energéticas pré-individuais.

A unidade, característica do ser individuado, e a identidade, que autoriza o uso do princípio do terceiro excluído, não se aplicam ao ser pré-individual, e isso explica a impossibilidade de se recompor o mundo posteriormente, com mônadas, mesmo acrescentando outros princípios como o de razão suficiente, para ordená-las em universos; a unidade e a identidade só se aplicam a uma das fases do ser, posterior à operação de individuação; essas noções não podem ajudar a descobrir o princípio de individuação; elas não se aplicam à ontogênese, entendida no sentido pleno do termo, isto é, ao devir do ser enquanto ser que se desdobra e se defasa individuando-se. (Ibid., p. 17-18).

A pergunta pelo ser

Antes de qualquer categoria particular, existe aquela do ser, que é uma resposta ao problema da individuação: para saber como o ser pode ser pensado, é preciso saber como ele se individua, pois é essa individuação que é o suporte da validade de qualquer operação lógica que deva ser conforme a ela. O pensamento é um certo modo de individuação secundária, intervindo após a individuação fundamental que constitui o sujeito; o pensamento não é necessariamente capaz de pensar o ser em sua totalidade; ele é segundo relativamente à condição de existência do sujeito; mas essa condição de existência do sujeito não é isolada e única, pois o sujeito não é um termo isolado que pôde constituir-se de si próprio; a substancialização do sujeito como termo é uma facilidade que o pensamento se concede para poder assistir à gênese e à justificação de si mesmo; o pensamento procura identificar-se ao sujeito, ou seja, identificar-se à sua condição de existência para não estar atrasado quanto a ela. Ora, se o indivíduo é ele mesmo relativo, como fase do ser, e mais rico que a unidade, como depositário de uma situação pré-individual que ele transmite numa atividade amplificante, ele não pode ser apreendido como puro termo de relação. O sujeito é substancializado pelo

pensamento para que o pensamento possa coincidir com o sujeito. (SIMONDON, 2020a, p. 477-478).

Dos múltiplos e inesperados caminhos que a pergunta pelo ser nos conduz, alguns deles nos parecem completos truísmos. Quando, por exemplo, nos perguntamos “o que é algo?”, ou seja, quando queremos definir algo, somos levados de modo aparentemente imediato a buscar uma fundamentação primeira, um princípio como ponto originário e minimamente estável para que possamos ancorar e sustentar a ideia de que esse algo é de fato um indivíduo distinto de outros indivíduos e pode ser universalmente reconhecido como idêntico a si mesmo.

A partir desse entendimento, ao individuar o ser, ou seja, ao buscar reconhecer algo como tendo existência própria e distinta de outras existências, observamos um primado do princípio de identidade e de seus correlatos, princípio do terceiro excluído e da não contradição. E a noção de um princípio que existe previamente aos seres individuados e que por isso os fundamenta necessariamente faz com que, ao perguntarmos “o que é algo?”, entremos numa busca circular e infinita; uma busca a fim de estabelecer outro algo cada vez mais e mais substancial, uno e indivisível, algo mais originário, imutável e primordial que sirva de substância primeira capaz de justificar a existência dos seres enquanto indivíduos.

Nessa perspectiva, somos movidos por um pressuposto ao perguntarmos “o que é algo?” e nos encaminhamos cada vez mais e mais em busca da reconstituição de um ponto central e imutável que valide a existência desse algo. Esse pressuposto é o de que a gênese do ser enquanto indivíduo é algo imutável, identitário, indivisível. E, por outro lado, toda mudança, diferenciação e relação não têm em si estatuto de ser, mas são apenas efeitos, decorrências de um princípio substancial de individuação.

No atomismo, o princípio de individuação é a própria existência da infinidade de átomos: ele já está lá sempre que o pensamento quer tomar consciência de sua natureza – a individuação é um fato; para cada átomo, é sua própria existência dada e, para cada composto, é o fato de ser o que é, em virtude de um encontro do acaso. Segundo o esquema hilemórfico, ao contrário, o ser individuado ainda não está dado quando se considera a matéria e a forma que se tornarão o *συνολον*: (...) A busca do princípio de individuação completa-se antes ou depois da individuação, conforme o modelo seja físico (para o atomismo substancialista) ou tecnológico e vital (para o esquema hilemórfico). Mas em ambos os casos existe uma zona obscura que recobre a operação de individuação. Essa operação é considerada como coisa a ser explicada, e não como aquilo em que a explicação deve ser encontrada: daí a noção de princípio de individuação. (Ibid., p. 15).

Desse modo, toda forma de individuação e tentativa de explicar a gênese dos seres depende, ainda que em última instância, de princípios e substâncias primeiras que exercem uma

verdadeira força centrípeta, uma força que reduz tudo a um ponto central, absolutamente estável, substancial, estrito e imutável, ao passo que subjuga ou anula toda diferenciação em função da estabilidade do ser. Assim, diante da pergunta “o que é algo?” tendemos a buscar respostas que nos satisfaçam em nossa vontade de que a realidade tenha uma causalidade regida por regras simbólicas de inferência, tendemos a satisfazer nosso desejo de estabelecer em virtude de qual elemento ou fator externo esse algo existe para além da precariedade essencial de si mesmo; ou ainda, tendemos a buscar respostas que expliquem de que modo esse algo se assemelha ou participa de uma forma mais geral, originária e superior, uma forma pura previamente concebida numa espécie de intuição intelectual, uma única forma arquetípica sem a qual esse algo jamais poderia ser.

Torna-se, então, admissível a ideia de que conhecer é essencialmente um exercício de busca e apreensão, um exercício de controle, segregação e domínio; um exercício que apenas secundariamente ou de modo contingente envolve participar da própria existência do objeto a ser conhecido e renascer nesse processo de conhecer ao participar. Assim, decidimos que algo não é essencial e não pode ser em si na medida em que esse algo não corresponde às nossas vontades de representação (Ibid., p. 322). Confundimos, então, o conhecimento dos entes em sua gênese real com a cognição de entes particulares. E diante da questão “por que há antes o ente e não o nada?”, detemo-nos num reflexo de nossa própria imagem, passando a chamar de nada a tudo o que não aparenta ser um puro si mesmo.

Nesse sentido, encontrar respostas para perguntas como “o que é a alma?” ou “o que é o corpo?” pressuporia necessariamente a concepção de bases materiais, bases ideais ou um composto de ambos como princípios de individuação e fundamento de predicação daquilo que se entende por alma e corpo. Sem essas condições necessárias, lógicas e prévias de possibilidade não haveria alma ou corpo para além de meras abstrações e signos vazios. Em outras palavras, nessa perspectiva de “ontogênese revertida”, definir o que é a alma ou o que é o corpo não é expressar como a alma ou o corpo devém realidade, aqui e agora, e como a alma e o corpo informam concepções, experiências e percepções significativas no mundo.

Nessa perspectiva de “ontogênese revertida”, definir alma e corpo equivale, por outro lado, a estabelecer em virtude de quais condições - condições abstratas, *a priori*, externas e extemporâneas de possibilidade - a alma pode ser pensada como substância imaterial (ideia ou forma) e o corpo, por sua vez, pode ser concebido como substancialmente corpo, ou seja, matéria perecível e passível de perder seu caráter substancial. Na medida em que tanto corpo quanto alma são entendidos como substâncias ou atributos substanciais do ser, torna-se compreensível e coerente a ideia de que a vida e a morte de todo ser enquanto indivíduo depende

do grau de substancialidade desse indivíduo; assim, viver é permanecer em sua substância e morrer é perder ou não identificar o que há de substancial em si mesmo.

Ocorre que, se admitimos que a essência de algo é o que há de substancial em algo, e que substância e devir se opõem, então seremos forçados a concluir que tudo o que devém está morto ou moribundo, e que viver é, na verdade, fixar, estabelecer, determinar e parar. Nessa perspectiva, portanto, a vida estaria restrita aos seus caracteres particulares e funcionais, restrita a sua dimensão individual e orgânica. A propósito das noções de corpo e alma numa perspectiva de “ontogênese revertida”, Simondon dirá:

A noção de corpo e a noção de alma são duas noções redutoras, pois substituem o ser individual, que não é uma substância, por um par de substâncias; em se adicionando, umas às outras, substâncias tão numerosas quanto se queira, com os mais sutis esquemas de interação que se possa imaginar, não se poderá refazer a unidade primitiva rompida. (Ibid., p. 403).

Considerar que a morte é a separação da alma e do corpo, conhecer o ser através da previsão de sua morte, prefaciá-lo o conhecimento que se toma do ser pela descrição da bissubstancialidade do ser após a morte é, de certa maneira, considerar o ser como já morto durante sua existência mesma. (Ibid., p. 403).

Então, a questão que agora colocamos pode ser dita do seguinte modo: quais os horizontes de uma investigação não substancialista sobre as essências e sobre a individuação dos seres? Bem, até aqui já observamos que a pergunta pelo ser nos leva a múltiplos e potencialmente infinitos caminhos de significação e que algumas noções, tais como substância, princípio e unidade, surgem como consequência necessária e como a própria manifestação de nossas vontades e disposições diante daquilo que se nos mostra como real ou possível. Isso posto, através da pergunta “o que é algo?”, busquemos agora uma analogia que possa nos aproximar de uma investigação das essências sem reduzir a pergunta pelo ser, potencialmente plena de significações, a uma pergunta pelo indivíduo previamente constituído.

Pensemos, então, na noção de horizonte já utilizada acima. O que é o horizonte? Bem, usamos a palavra horizonte para designar o campo de visão de um observador. Ocorre que a noção de horizonte não se esgota nessa designação nem na descrição das condições materiais e formais desse campo de visão e desse observador. De fato, o horizonte é esse algo concebível e perceptível, portanto, em algum grau substancializável. Um algo sem o qual não distinguiríamos dimensões e perspectivas, ainda que o horizonte mesmo seja empiricamente inalcançável e inesgotável. Assim como a percepção ou intuição do horizonte, a pergunta pelo ser que nos conduz tanto à individuação das coisas quanto à percepção e ao entendimento de seus modos de existência, esta pergunta pelo ser também surge como algo indispensável e que

nos afeta, algo que depende em algum grau de substancializações, ainda que seja empiricamente inesgotável e potencialmente intangível.

Concebemos essa pergunta como um horizonte de sentido, uma imagem dos limites, liames e limiares da nossa percepção e do nosso entendimento; uma imagem não necessariamente como uma simples representação ou uma pura abstração, mas também como algo que se vive qualitativamente e intensamente; quando, por exemplo, sonhamos ou vislumbramos futuros e passados, dizemos que esses são nossos horizontes de sentido. O horizonte se mostra como vivência dessa imagem, uma imagem que surge na forma de pergunta pelo ser. Como imagem vivenciada, esse horizonte na forma de pergunta pelo ser é algo sem o qual não poderíamos discernir as coisas, os mundos, nós mesmos e tudo mais que há.

Mesmo que esse horizonte se mostre estruturado linguisticamente na forma de uma pergunta pelo ser ou em qualquer outro modo de existência que surja como princípio de individuação, esse horizonte não é pura forma nem matéria estrita. E tampouco podemos aduzir imediatamente que se trata apenas de um composto, resultado da adição de matérias e formas previamente estabelecidas; como, por exemplo, quando se define horizonte como o lugar de encontro entre o céu e a terra, um ponto médio entre o zênite e o nadir, ou o ponto a partir do qual todas as linhas e perspectivas podem ser traçadas. Pois, se assim o fosse, para conhecer a essência de um horizonte bastaria estabelecer as causas e finalidades, os seus princípios originários e os atributos mais substanciais e elementares desse algo chamado horizonte. Para saber o que é o horizonte, bastaria então uma descrição densa, exaustiva e o mais neutra possível da “boa forma”, da “forma geométrica”¹⁹, das formas arquetípicas, dos germes estruturais, das moléculas e átomos constituintes, das estruturas e composições de céu e terra, ponto e linha, observador e campo de visão, e de tudo o mais que surge como atributo desse ente chamado horizonte.

Entretanto, essa descrição densa, exaustiva e sobretudo essa neutralidade possível, nada disso se cumpre integralmente e encontra seu termo final na realidade. Não que as descrições, análises, abstrações e inferências sejam vãs. Ocorre que o horizonte, assim como o ser, sempre excede descrições. Quando perguntamos pelo ser as questões não se esgotam, sempre resta algo

¹⁹ “a Boa Forma não seria mais a forma simples, a forma geométrica pregnante, mas a forma significativa, isto é, aquela que estabelece uma ordem transdutiva no interior de um sistema de realidade que comporta potenciais. Essa boa forma é a que mantém o nível energético do sistema, conserva seus potenciais, compatibilizando-os: ela é a estrutura de compatibilidade e de viabilidade, é a dimensionalidade inventada segundo a qual há compatibilidade sem degradação. A noção de Forma merece, então, ser substituída pela de informação. No curso dessa substituição, a noção de informação jamais deve ser reduzida aos sinais, suportes ou veículos de informação numa mensagem, como a teoria tecnológica da informação, inicialmente extraída por abstração da tecnologia das transmissões, tende a fazer.”. (Ibid., p. 33-34).

a ser resolvido, há sempre um problema inesperado em vias de ser percebido e colocado. E do mesmo modo, quando visamos e pensamos no horizonte há sempre algo de imponderável e de inesperado. Por isso falamos do horizonte como sinônimo de futuro ou de campo de possibilidades para além do já estabelecido. A força da pergunta pelo ser como horizonte de sentido reside não nos seus efeitos de enquadramento do real e promessas de resolução, mas sim no que ela aporta de problemático e pré-individual.

Entendemos e percebemos algo que chamamos de horizonte, um algo que pode ser descrito como uma linha que limita e liga espaços previamente determinados, espaços como o céu e a terra ou o céu e o mar. O horizonte também é algo que pode ser entendido como um não lugar, uma miragem, um vislumbre, um ponto que está sempre além do aqui e do agora, sempre percebido no presente como um passado ou como um futuro, como algo mais próximo ou mais distante de nós, como uma defasagem ou como uma dilatação daquilo que chamamos de presente, mas não como algo idêntico ou mesmo concomitante àquilo que julgamos estar realmente presente e existir aqui e agora.

Nesse sentido, o horizonte surge como algo cuja localização exata está sempre além do nosso domínio e que, simultaneamente, surge como condição necessária de toda nossa noção de espacialidade. De modo que não podemos prescindir, preterir ou tergiversar diante dessa noção. O horizonte concebido em sua essência pode ser dito como algo análogo ao Ser, um algo tão inalcançável quanto inevitável, tão ilimitado quanto necessário. Esse algo - esse horizonte que torna possível nossa percepção dos seres e esse ser enquanto ser como horizonte de sentido - é algo que não é nem pura abstração nem estritamente sensível, não surge como algo que nos constitui material ou formalmente, *a priori* ou *a posteriori*.

O horizonte, tal como o Ser, surge e é individuado enquanto nos atravessa, aqui e agora, e não como um dado que nos constitui previamente ou resulta de um acordo entre o que entendemos e o que sentimos. Se o ser enquanto ser é realmente um horizonte de sentido, esse horizonte não se trata de algo que se manifesta em nós como síntese de sensibilidade e entendimento ou como harmonia preestabelecida entre substâncias e elementos externos que nos afeta desde fora. O horizonte traz consigo uma “carga pré-individual no indivíduo” e é individuado na medida em que ressoa internamente, atuando como um disparador de diferenças e dissonâncias que nos informa *a praesenti*. Assim, a individuação pode ser concebida não mais como uma busca constante por um indivíduo primordial ou uma substância primeira que serviria de princípio de individuação, molde ou fundamento último da gênese de todos os indivíduos, mas sim como uma abertura de horizontes e disposição diante do ser enquanto ser.

Essa relação entre os indivíduos e através dos indivíduos exprime o fato de que os indivíduos se amplificam em realidade mais vasta pelo intermédio de alguma coisa que, neles, é tensão problemática, informação: essa realidade pode ser nomeada carga pré-individual no indivíduo. (Ibid., p. 327).

Na filosofia simondoniana, a individuação pode ser concebida como um processo de ressonância interna (Ibid., p. 21) de informações e amplificação de diferenças e dissonâncias²⁰; diferenças e dissonância que atualizam a carga pré-individual²¹ que acompanha todo indivíduo enquanto tal. Para compreender a realidade do ser como indivíduo em sua ontogênese sem, com isso, diluir o indivíduo em uma substância primeira ou composto hilemórfico, faz-se necessário conceber a individuação não mais como aquilo cuja finalidade última e exclusiva é produzir o indivíduo, mas sim como o processo de atualização de potenciais pré-individuais, potenciais que informam o ser individuado e seu meio associado (Ibid., p. 17).

Ao contrário das noções de unidade primordial, princípio substancial e fundamentação originária, as noções de pré-individual e informação aportam uma abertura para a diferenciação. Unidade primordial, princípio substancial e fundamentação originária são noções permeadas de uma ontologia substancialista que preconiza a identidade, a não contradição e o terceiro excluído como princípios originários e causa final, capazes de explicar cabalmente a gênese dos seres. Já a informação e o pré-individual expressam uma abertura para uma ontologia diferencial, ou seja, um entendimento do ser enquanto ser e da realidade do ser como indivíduo não como algo redutível a uma unidade originária mínima ou total, um átomo ou uma mônada, uma substância como causa primeira ou uma forma pura. A informação se mostra como “encetante de individuação” na medida em que instaura campos de diferenciação amplificadora e intensiva, campos de atualização e ressonância de potências pré-individuais.

²⁰ O crescimento enquanto atividade é amplificação por diferenciação e integração, e não simples desenrolamento ou continuidade. Em toda operação vital completa, acham-se reunidos os dois aspectos de integração e diferenciação. (SIMONDON, 2020a, p. 309). Essa propagação de próximo em próximo constitui o modo mais primitivo e mais fundamental da amplificação, a transdução amplificante, que empresta sua energia do meio em que se dá a propagação. (Ibid., p. 103). O processo de amplificação construtiva e de integração não é necessariamente contínuo: quando o indivíduo funda uma colônia, quando a larva devém ninfa, quando o soréδιο se fixa e dá um Líquen, o indivíduo se transforma, mas a amplificação permanece. (Ibid., p. 307). [...] a função essencial do indivíduo é a atividade de amplificação, ele exercendo-a no interior de si próprio, ou transformando-se em colônia. (Ibid., p. 311). A função essencial do indivíduo vivo enquanto indivíduo, distinto de uma colônia, é a amplificação, a propagação descontínua, por exemplo, com mudança de lugar. Pode-se então perguntar qual o sentido da reprodução. O indivíduo imortal pode existir? A morte é a conclusão fatal de todo organismo pluricelular, mas ela resulta de seu funcionamento, e não de uma propriedade intrínseca da matéria viva. (Ibid., p. 253).

²¹ Essa relação entre os indivíduos e através dos indivíduos exprime o fato de que os indivíduos se amplificam em realidade mais vasta pelo intermédio de alguma coisa que, neles, é tensão problemática, informação: essa realidade pode ser nomeada carga pré-individual no indivíduo. (SIMONDON, 2020a, p. 327).

Diante da realidade imperiosa e insondável de um algo que buscamos significar e chamamos de ser enquanto ser, diante da carga pré-individual e do horizonte ontogenético que nos informa permanentemente, tudo o que podemos fazer se queremos negar essa permanente insondabilidade é mostrar certa indiferença, fingir que horizonte ontogenético e ser enquanto ser são simples nomes, universais abstratos, puras imaginações ou, em última instância, crenças mal fundadas numa vontade de unidade e totalidade, percepções meramente úteis e passageiras. Porém, seja no mundo significado em termos físicos e empíricos ou no mundo significado em termos ideais e formais, jamais poderemos prescindir absolutamente desse algo ilimitado, pré-individual e insondável que particularizamos e nomeamos de acordo com o léxico que dispomos. E sobre significar o ser enquanto ser, Simondon afirma:

Não há diferença entre descobrir uma significação e existir coletivamente com o ser relativamente ao qual a significação é descoberta, pois a significação não é do ser, mas está entre os seres, ou melhor, através dos seres: ela é transindividual. O sujeito é o conjunto formado pelo indivíduo individuado e pelo (*απειρον*) que ele porta consigo; o sujeito é mais que indivíduo; ele é indivíduo e natureza, de uma só vez as duas fases do ser; ele tende a descobrir a significação dessas duas fases do ser resolvendo-as na significação transindividual do coletivo; o transindividual não é a síntese das duas primeiras fases do ser, pois essa síntese só poderia ser feita no sujeito, caso ela devesse ser rigorosamente síntese. Mas ele, no entanto, é sua significação, pois a disparação que existe entre as duas fases do ser contidas no sujeito é envolvida de significação pela constituição do transindividual. (Ibid., p. 456-457).

Esse horizonte ontogenético que chamamos de ser enquanto ser não se esgota em nenhuma palavra e, todavia, também não prescinde de nenhuma significação possível. Nós produzimos palavras, um dos nossos modos proeminentes de significação. E as palavras e todos os termos que as compõem são unidades mínimas da linguagem, porém, não são mínimas unidades da ontogênese dos seres enquanto indivíduos, não são princípios ou unidades últimas da realidade do ser como indivíduo, ou seja, do ser enquanto ser como ser no mundo²².

é absolutamente insuficiente dizer que é a linguagem que permite ao homem aceder às significações; se não houvesse significações para sustentar a linguagem, não haveria linguagem; não é a linguagem que cria a significação; ela é somente aquilo que veicula entre os sujeitos uma informação que, para devir significativa, precisa reencontrar o *απειρον* associado à individualidade definida no sujeito; a linguagem é instrumento de expressão, veículo de informação, mas não criadora de significações. (SIMONDON, 2020a, p. 457).

Na compreensão da realidade do ser como indivíduo a importância das palavras incide menos no seu caráter de forma significativa estável e estabilizadora, e mais na disparação de

²² ο *λογος*, o enunciado, é enunciado do ente, não é o ente ele mesmo. (HEIDEGGER, 2007, p. 15).

sentidos que elas aportam. A fim de pensarmos a ontogênese dos indivíduos, a importância das palavras surge no seu caráter informativo, ou seja, na profusão e ressonância interna de sentidos inesperados que elas suscitam. E é também nesse sentido que Simondon afirma:

A noção de forma deve ser substituída pela de informação, a qual supõe a existência de um sistema em estado de equilíbrio metaestável que pode individualizar-se; a informação, diferentemente da forma, nunca é um termo único, mas é a significação que surge de uma disparação. A antiga noção de forma, tal como oferecida pelo esquema hilemórfico, é independente por demais de qualquer noção de sistema e de metaestabilidade. Já a conferida pela Teoria da Forma comporta, ao contrário, a noção de sistema, e é definida como o estado para o qual o sistema tende enquanto encontra seu equilíbrio: ela é uma resolução de tensão. Infelizmente, um paradigmático físico sumário demais levou a Teoria da Forma a considerar apenas o equilíbrio estável como estado de equilíbrio de um sistema que pode resolver tensões: a Teoria da Forma ignorou a metaestabilidade (...). A noção de Forma merece, então, ser substituída pela de informação. No curso dessa substituição, a noção de informação jamais deve ser reduzida aos sinais, suportes ou veículos de informação numa mensagem, como a teoria tecnológica da informação, inicialmente extraída por abstração da tecnologia das transmissões, tende a fazer. (Ibid., p. 33-34).

Substância e devir: a relação com valor de ser

Se, com efeito, os númenos não são pura substância, mas consistem igualmente em relações (como trocas de energia, ou passagens de estruturas de um domínio de realidade a um outro domínio de realidade), e se a relação tem o mesmo posto de realidade que os próprios termos, como tentávamos mostrar nos exemplos anteriores, pois a relação não é um acidente relativamente a uma substância, mas uma condição constitutiva, energética e estrutural, que se prolonga na existência dos seres constituídos, então as formas a priori da sensibilidade, que permitem apreender relações porque são um poder de ordenar segundo a sucessão ou segundo a simultaneidade, não criam uma irremediável relatividade do conhecimento. Se, com efeito, a relação tem valor de verdade, a relação no interior do sujeito e a relação entre o sujeito e o objeto podem ter valor de realidade. O conhecimento verdadeiro é uma relação, não um simples nexos formal, comparável ao nexos de duas figuras entre si. (SIMONDON, 2020a, p. 111).

Devir e relação são noções pervasivas na filosofia de Gilbert Simondon. Essas noções surgem como eixos temáticos e disparadores de significação privilegiados que informam os conceitos mais densos de sua filosofia, conceitos como: transdução, metaestabilidade, disparação, pré-individual, ontogênese, etc. Todavia, em Simondon a relação e o devir não devem ser entendidos propriamente como mudança ou movimento, se por essas palavras entendemos a passagem de uma identidade à outra identidade, uma passagem de um ponto fixo e imutável até outro ponto fixo e igualmente imutável, ou ainda, uma transmissão entre termos unitários e absolutos.

Nesse sentido atrelado ao princípio formal de identidade e à percepção do devir como sinônimo de mudança e movimento, o devir surge como algo condizente à noção de acidente e

não como “dimensão do ser” (SIMONDON, 2020a, p. 16-17). A dualidade substância e acidente leva à incompatibilidade ontológica entre númeno e fenômeno, lançando o devir e a relação às exterioridades do ser enquanto ser, tornando-os algo de inessencial ou estritamente fenomenal. Assim, de um lado temos o ser enquanto ser, necessário, substancial, universal, eterno e imutável, e de outro lado temos expressões restritas do ser enquanto algo existente, accidental, contingente, possível, algo que devém e, portanto, surge como passível daquilo que entendemos por movimento, ou seja, passível de mudança. Devir passa, então, a ser concebido como mudança de algo substancial em um espaço estável e a partir de um referencial universal e imutável.

A mudança e o movimento existem, assim, como parte do ser e não como o próprio ser enquanto ser devindo; mudança e movimento existem como parte de um todo não relacional e não como manifestação de uma relação essencial, pois a relação nessa perspectiva, ao contrário do que postula Simondon (Ibid., p. 22) não tem posto e estatuto de ser. Tudo se passa, então, como se mudança e movimento fossem puros efeitos de uma causa originariamente imóvel, representações dos modos de categorizar o ser, signos da estratificação de uma substância primeira, um motor imóvel, um númeno substancial, tudo se passa como se mudança e movimento fossem os critérios e índices do não ser. E sendo assim, na medida em que relação e devir são pensados como sinônimos de mudança e movimento podemos aduzir que toda relação e todo devir tendem ao não ser, expressa uma negação ou distanciamento do ser.

Por outro lado, na perspectiva simondoniana, pretende-se que toda relação tenha valor de ser (Ibid., p. 32) e que a realidade de todo ser enquanto indivíduo só possa ser concebida e expressa como devir. Nessa perspectiva, o princípio de identidade, aquele que expressa formalmente a absoluta identidade de um termo consigo mesmo, não expressa a essência ou realidade essencial de um indivíduo, visto que: “o indivíduo não pode dar conta de si mesmo a partir de si mesmo, pois ele não é o todo do ser, na medida em que é a expressão de uma resolução”. (Ibid., p. 79).

pode-se fazer uma hipótese, análoga à dos quanta em física, análoga também à da relatividade dos níveis de energia potencial: pode-se supor que a individuação não esgota toda a realidade pré-individual e que um regime de metaestabilidade não só é mantido pelo indivíduo, mas é portado por ele, de maneira que o indivíduo constituído transporta consigo certa carga associada de realidade pré-individual, animada por todos os potenciais que a caracterizam; uma individuação é relativa como uma mudança de estrutura num sistema físico; certo nível de potencial se mantém e as individuações ainda são possíveis. Essa natureza pré-individual que permanece associada ao indivíduo é uma fonte de estados metaestáveis futuros, de onde poderão sair novas individuações. Segundo essa hipótese, seria possível considerar toda verdadeira relação como tendo posto de ser e como se desenvolvendo no interior de uma nova individuação; a relação não surge entre dois termos que já seriam

indivíduos; ela é um aspecto da ressonância interna de um sistema de individuação; faz parte de um estado de sistema. (SIMONDON, 2020a, p. 22).

A mudança e o movimento, pensados como nexos entre termos, não esgotam os sentidos do devir e expressam a essência de uma relação de modo absoluto. E isso ocorre justamente porque tornar-se ou devir não é o mesmo que buscar esgotar o ser, dominá-lo física ou intelectualmente, devir não é o mesmo que caminhar em direção ao não ser, mas sim manifestar o ser, expressá-lo como algo intenso, duradouro e profuso. Na filosofia simondoniana, o devir e a relação não existem como consequência lógica de uma substância eterna e imutável, eles não sucedem o ser, no sentido de ocorrerem depois ou como puro efeito de algo previamente individuado. O devir e a relação não sucedem nem antecedem o ser, eles são o próprio ser manifestando-se em acontecimentos, duração e intensidade aqui e agora; “[...] ser individuado está aqui e agora, e esse aqui e esse agora impedem que uma infinidade de outros aqui e agora venham à tona: o sujeito toma consciência de si como natureza, como indeterminado (*απειρον*) que ele jamais poderá atualizar em *hic et nunc*” (Ibid., p. 380).

O ser individuado não é a substância, mas o ser posto em questão, o ser através de uma problemática, dividido, reunido, levado nessa problemática que se põe através dele e o faz devir, assim como ele faz o devir. O devir não é devir do ser individuado, mas devir de individuação do ser: o que advém chega sob forma de um questionamento do ser, isto é, sob forma de elemento de uma problemática aberta que é aquela que a individuação do ser resolve: o indivíduo é contemporâneo do seu devir, pois esse devir é o de sua individuação; o tempo mesmo é essência, de jeito algum como desenrolamento a partir de uma origem, ou tendência para um fim, mas como constituição resolutive do ser. (SIMONDON, 2020a, p. 479-480).

Pero el presente solo es perceptible en casos raros y especiales, sea en la conciencia individual, sea en un movimiento colectivo; puesto que de hecho, no hay perception del presente, sino solamente una perception del tiempo, con las dimensiones del pasado y del futuro alrededor de la singularidad del presente, en el cual la accion es complementaria de la perception; hay percepciones en el presente, pero no una perception del presente, puesto que el presente contiene a la vez aspectos perceptivos y de la actividad; el porvenir y el pasado, por el contrario, se ordenan según la perception del tiempo, ya que no contienen la accion. (SIMONDON, 2012c, p. 287).

Esse “aqui e agora” expresso por Simondon também não se confunde com o presente do tempo de Cronos, um tempo que pressupõe a sucessão²³ de entes estáveis em um espaço fixo e, assim, nos faz perceber o movimento não como ser, mas como uma degeneração do ser, uma

²³ La dificultad de construir un sistema de inteligibilidad universal sin reemplazar la perception del tiempo por una imagen del tiempo se manifiesta tambien en el criticismo kantiano, que hace del tiempo una forma a priori de la sensibilidad; semejante forma es en efecto capaz de ordenar acontecimientos segun la sucesion, como la forma del espacio los ordena según la simultaneidad, pero apenas permite insertar esta singularidad que es el presente sobre la línea de lo sucesivo, singularidad alrededor de la cual se efectúa una mutacion de la relación entre forma y contenido, cuando la cosa, el acontecimiento, la situación pasan. (SIMONDON, 2012, p. 285-286).

passagem do ser para o não ser, do estável para o instável. Se o devir é sinônimo de mudança e movimento, e a mudança e o movimento são entendidos como passagens do estável para o instável, isso nos leva a pensar o devir como algo que se opõe ao ser, algo que contraria o ser ou mesmo algo que contradiz o ser. Desse modo, se queremos conhecer o devir em sua essência é necessário abdicar do contraponto ontológico com a noção de substância através da qual consideramos “[...] o ser consistente em sua unidade, dado por si próprio, fundado sobre si mesmo, não engendrado, resistente ao que não é ele mesmo” (SIMONDON, 2020a, p. 13).

Repensar as acepções e papéis do devir na história da filosofia e da investigação da gênese real dos seres enquanto indivíduos, conceber o devir sem pressupor um privilégio ontológico da substância como indivíduo previamente constituído e causa de toda individuação; eis a proposta da filosofia simondoniana da individuação quando disposta à luz do par ou dualidade substância/devir. Na filosofia da individuação de Gilbert Simondon, trata-se de conceber o devir como tendo valor de ser e não o devir como um terceiro termo, um termo médio ou síntese dialética entre o ser e o nada. Nesse sentido, Simondon não segue penhoras cartesianas e cauções kantianas que estabelecem silogismos, inferências lógicas e fundamentações *a priori* como critérios últimos da concepção e do conhecimento do real, critérios previamente individuados.

Diante das noções comuns e formas arquetípicas platônicas, dos elementos e substâncias no hilemorfismo aristotélico, do *clinâmen* como causa abstrata de todo movimento entre os atomistas, diante das ideias inatas cartesianas e do *a priori* em Kant, Simondon postula, por sua vez, a percepção singular em sua significação transcendental e *a praesenti* (Ibid., p. 26); transcendental pois, assim como afirma Merleau-Ponty, a percepção “[...] é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 6). E *a praesenti*, pois não existe como uma fundamentação antes de qualquer experiência possível ou como puro efeito.

Conhecer a singularidade de algo não é identificar a individualidade de alguma coisa. A singularidade não é um índice de pura identidade formal ou representação de qualquer valor aritmético abstrato e reflexivo, ela não se esgota na pura sucessão ou estratificação de coisas estritas, não existe como pura categoria ou instrumento de predicação. O conhecimento que podemos ter das coisas em sua singularidade existe como ato perceptivo e enquanto devir; e é enquanto devir que a singularidade é transcendental, pois tudo aquilo que é, além de poder ser pensado como indivíduo *a priori* ou *a posteriori*, é necessariamente percebido e individuado aqui e agora, em um processo de atualização de potenciais pré-individuais; pois para Simondon

“O pensamento é um certo modo de individuação secundária, intervindo após a individuação fundamental que constitui o sujeito” (SIMONDON, 2020a, p 477).

São as singularidades, então, que informam a gênese do real. Não é a individualidade como unidade substancial e previamente individuada, ou ainda, o conjunto de indivíduos identitários que formam e conformam o real. O devir não existe como encontro das ideias prontas de identidades ou coisas previamente individuadas, sejam elas coisas subjetivas ou objetivas, coisas que podem ser quantificadas, estratificadas, tipificadas e estruturadas. Não há primeiro as unidades substanciais ou as identidades eternas que, ao relacionarem-se no tempo e no espaço, fundamentam os entes. É sim a própria relação que engendra todo ser em sua individuação, não a relação como algo preexistente ao indivíduo ou efeito de individualidades, mas sim como a própria individuação em ato.

o ser não possui uma unidade de identidade, que é a do estado estável, na qual nenhuma transformação é possível; o ser possui uma unidade transdutiva, isto é, ele pode defasar-se relativamente a si mesmo, transborda a si mesmo de um lado e de outro de seu centro. O que se toma por relação ou dualidade de princípios é, de fato, alastramento do ser, que é mais que unidade e mais que identidade; o devir é uma dimensão do ser, e não o que lhe advém segundo uma sucessão que seria sofrida por um ser primitivamente dado e substancial. (Ibid., p. 27).

uma vida individual não é nem o desenrolamento determinado do que ela foi em sua origem, nem uma viagem para um último termo que se trataria de preparar; ela também não é tensão entre um nascimento e uma morte, entre um Alfa e um Ómega que seriam verdadeiros termos; também temporalmente o ser deve ser apreendido em seu centro, em seu presente no momento em que ele é, e não reconstituído a partir da abstração de suas duas partes; a substancialização das extremidades da série temporal quebra a consistência central do ser; o devir é o ser como presente enquanto ele se defasa atualmente em passado e porvir, encontrando seu sentido nessa defasagem bipolar. (Ibid., p. 479).

O indivíduo unitário e idêntico a si mesmo é, assim, uma ilusão de controle do devir, ilusão que nos domina e oblitera nossos potenciais de individuação. O individual não é o idêntico, o individual também não é algo como uma imagem móvel da eternidade do ser; se por imagem entendemos uma representação ou abstração, e se por ser entendemos uma substância que se contrapõe ao devir. Nem identidade nem eternidade, o individual é, em sentido simondoniano, a percepção do “alastramento do ser”, a percepção de um transbordamento, de uma defasagem e de uma operação de exponenciação.

Na medida em que para Simondon “O ser individuado é o sujeito transcendental, e o ser individualizado, o sujeito empírico.” (Ibid., p. 393), o indivíduo é sempre o ser enquanto condição (não *a priori*, mas *a praesenti*) de individuação e individualização (Ibid., 394), ou seja, o indivíduo é sempre e simultaneamente o indivíduo (concebido enquanto particular) e seu meio associado (percebido como campo energético e de modulações) em uma recíproca e

contemporânea relação. Ambos, indivíduo e meio associado, não são termos de uma dualidade determinada, mas sim fases de uma díade indefinida²⁴. Ou seja, ao invés de o indivíduo ser um tipo de síntese entre “o individual” e “o meio associado” previamente concebidos como constantes em uma função particular, o indivíduo é, essencialmente, “o individuar” e “os atos de mediação associativa” como um mesmo processo de individuação.

Desse modo, não há uma pura identidade e uma pura diferença, uma pura individualidade e uma pura alteridade, um mesmo e um outro como realidades ontologicamente distintas²⁵, não há um sujeito e um objeto como polos ontologicamente opostos de uma mesma constelação. O que há é a concepção de átrios, limites e limiares de individuação, o que há é a percepção de espaços e momentos de abertura para a diferenciação que nos leva a constatar a profusão de relações que engendram constantemente os seres. “O ser não possui uma unidade de identidade que é a do estado estável no qual nenhuma transformação é possível. Ser possui uma unidade transdutiva, ou seja, que pode desfazer-se com relação a si mesmo, transbordar-se por todos os lados de seu centro”. (SIMONDON, 2020a, p. 27).

Indivíduo e singularidade: conascer num ato de individuação

A Noção de Forma, em todas as doutrinas em que aparece, desempenha um papel funcional constante: o de um germe estrutural possuindo certo poder diretor e organizador; ela supõe uma dualidade de base entre dois tipos de realidade; a realidade que recebe a forma e a que é a forma ou abriga a forma; esse privilégio da forma reside

²⁴ Tal como apresentada por Platão, perfeita desde a origem, superior e imutável, a forma fornece as bases para diversas teorias psicológicas e sociológicas nas quais a permanência, a fixidez e a estabilidade se constituem como ideais. Subjetividades, grupos, instituições e sociedades ideais são aquelas dotadas de uma inércia que as tornam relativamente permanentes, estáveis e imutáveis, graças às leis invariantes que as governam, tal como é suposto acontecer na física. Simondon afirma que embora Platão tenha procurado, ao final de sua vida, encontrar uma fórmula capaz de explicar o devir – através da noção de idéias-números, ou de díade-indefinida – o essencial de sua doutrina é a forma arquetípica, entendida como estrutura anterior e superior a todos os seres engendrados. (ESCÓSSIA, 2012, p. 21). Simondon (2020a, p. 24-25 e p. 573-574) menciona uma díade pré-individual, pré-noética e indefinida. A propósito da noção de díade na história da filosofia e na esteira das críticas de Simondon às tradições substancialistas, arquetípicas e hilemórficas, destacamos o princípio da Díade indefinida mencionado por Aristóteles, a propósito das doutrinas não-escritas de Platão. Sobre o princípio da Díade indefinida, afirma Reale: [...] podemos dizer que a Díade (nos seus graus mais elevados) é uma espécie de "matéria inteligível", enquanto no seu grau mais baixo é uma espécie de matéria sensível, como veremos. Ela é uma multiplicidade indeterminada, que, servindo de substrato para a ação do Uno, produz a multiplicidade das coisas em todas as suas formas; e, portanto, além de Princípio de pluralidade horizontal, é Princípio também da graduação hierárquica do real. Portanto, o problema do qual partimos resolve-se deste modo: a pluralidade, a diferença e a graduação dos entes nascem da ação do Uno, que determina o Princípio oposto da Díade, que é multiplicidade indeterminada. Os dois Princípios são, portanto, igualmente originários. O Uno não teria eficácia produtiva sem a Díade, embora seja hierarquicamente superior à Díade. Para ser exatos, devemos dizer que seria incorreto falar de dois Princípios, se se entendesse o dois em sentido aritmético. De fato, sendo os números posteriores aos Princípios e deles derivados, só podem ser aplicados aos Princípios em sentido metafórico. Portanto, deve-se falar de dois Princípios, entendendo o "dois" em sentido prototípico. (REALE, 1997, p. 164). Cf. (REALE, 2005, p. 177-208).

²⁵ Por “ontologicamente distinto”, aqui, referimo-nos a diferença ontológica que corresponde, por sua vez, a distinção entre Ser e Ente. A propósito dessa distinção ontológica cf. HEIDEGGER, 1992, p. 26-36.

em sua unidade, sua totalidade, sua coerência essencial consigo mesma. Mesmo na Gestaltpsychologie [Psicologia da Gestalt], a forma, que já não é anterior a nenhuma matéria, conserva, no entanto, sua superioridade de Ganzheit [totalidade], e há hierarquia das formas (boa forma, melhor forma). Imanente ou transcendente, anterior à tomada de forma ou contemporânea dessa operação, ela conserva seu privilégio de superioridade relativamente à matéria ou aos elementos; o que é o fundamento de toda teoria da forma, arquetípica, hilemórfica ou gestaltista, é a assimetria qualitativa, funcional e hierárquica da Forma e daquilo que toma forma. (SIMONDON, 2020a, p. 574).

As ideias que preconizam a existência de um *a priori* de toda individuação, um indivíduo pré-existente como forma arquetípica, como germe estrutural, elemento primordial ou como substância primeira de todo processo de individuação, todas essas ideias servem à obliteração do que Simondon chama de carga pré-individual que todo indivíduo aporta enquanto é indivíduo. Trata-se de ideias que servem ao apagamento da singularidade, da exceção e do comum entre os indivíduos em função de uma vontade de totalidade. O indivíduo não é apenas um ente particular ou uma dimensão estrita e destacável do ser em sua totalidade. O indivíduo é a própria manifestação do ser enquanto ser em sua condição metaestável. O indivíduo é, de fato, mais que o individual unitário, mais que o idêntico. O indivíduo não é uma forma pura ou uma matéria amorfa, não é um *a priori* ou um *a posteriori* hipostasiado. O indivíduo só pode ser entendido em sua essência como processo *a praesenti* de individuação e como modelagem.

A individuação é uma modelagem no sentido de um processo de informação, no qual toda forma apenas existe na medida em que é informada por uma materialidade percebida, assim como toda matéria apenas existe na medida em que é informada por uma concepção de forma que a engendra. Ao invés de um primado ou de uma hierarquia entre matéria e forma, há uma necessária reciprocidade entre os processos de formalização e de materialização. E desse modo, uma interpretação do esquema hilemórfico que priorize ou a matéria ou a forma como causas substanciais da individuação somente contribuirá para o apagamento da potência pré-individual e informativa de todo indivíduo, bem como para o fechamento dos caminhos que podem nos conduzir ao entendimento dos indivíduos em sua essência real, sua exceção.

A noção de Informação é, ao contrário, a pedra angular de toda doutrina da reciprocidade, da equivalência, e mesmo da reversibilidade do termo ativo e do termo passivo na troca. O emissor e o receptor são as duas extremidades homogêneas de uma linha na qual a informação é transmitida com o máximo de segurança quando a operação é reversível; não é somente o fato do controle, mas a própria condição da inteligibilidade que supõe reversibilidade e univocidade. Codificação e decodificação operam segundo convenções comuns ao emissor e ao receptor: só um conteúdo, e não um código, pode ser transmitido. Pode-se associar à Teoria da Informação todo tipo de explicação que suponha a simetria, a homogeneidade dos elementos que se associam e tomam forma por um processo aditivo ou de justaposição; mais

geralmente, os fenômenos quantitativos de massa, de população, que competem à teoria do acaso e que supõem a simetria dos elementos (e seu caráter qualquer) podem ser pensados pela teoria da informação. (Ibid., p. 574).

É nesse sentido que Simondon reconhece que a informação é o real “encetante de individuação”. E informação não surge como termo de uma operação analítica e reflexiva, na qual matéria amorfa ou forma pura transmitem algo de si umas às outras e resultam em algo acabado. Tão pouco se trata de informação como um elemento ou dado em uma operação de síntese entre matérias e formas, como elementos ontologicamente separados e que se fundem por alguma causalidade externa, ou ainda, que se ligam por alguma razão predicativa, tal como se concebe a relação sujeito-objeto, por exemplo.

A própria individuação surge como comunicação e informação precisamente porque a informação na filosofia de Simondon não é um elemento a ser emitido, recebido, refletido e inferido, a fim de codificar, decodificar e compor uma mensagem. Mais do que um transporte pré-programado de dados ou uma conjunção de sentidos já pré-formados independente de toda experiência, a individuação em Simondon é uma operação de tomada de forma, por isso, de informação. E essa informação, essa tomada de forma não se faz como “retorno à unidade” (Ibid., p. 31), como controle, moldagem, justaposição e recomposição de dados, mas sim como modelagem (Ibid., p. 52) de fenômenos, abertura e disposição para perceber justamente aquilo que não é dado, mas que pode ser inventado.

Desde quando associamos o conhecimento aos fenômenos e atos de visão, intuição, lucidez, clareza e iluminação, a metáfora das luzes da razão que iluminam as ideias em direção a um saber claro, distinto e absoluto parece ser perfeitamente adequada para a investigação da essência das coisas, perfeitamente adequada ao conhecimento seguro da realidade do ser como indivíduo. Todavia, uma vez que reconhecemos que as coisas não são conhecidas somente na medida em que iluminamos a escuridão que as envolve ou na medida em que desvelamos aquilo que há de oculto nas coisas e controlamos aquilo que as torna invisíveis, uma vez que admitimos que “É a díade indefinida (...) do escuro e do claro que é a estrutura do mundo sensorial” (Ibid., p. 385), com isso podemos admitir que as luzes, dependendo da intensidade e de seus modos de incidência, também podem tornar difusas a percepção que temos das coisas. Uma vez que admitimos, à maneira de Heráclito de Éfeso, que é necessário esperar o inesperado, desse modo, podemos admitir que as luzes - essa metáfora, quase sinônimo de razão - também podem enfraquecer nossa capacidade de perceber, discernir e conhecer para além do espectro visível.

Ao negar que os modos como modulamos a intensidade, a duração, a qualidade e o foco das luzes da razão também podem ofuscar o entendimento e obliterar os horizontes de nossa

percepção, acabamos por nos impedir de conhecer aquilo que nos aparece como inconcebível. Não conhecemos esse “inconcebível”, então, na medida em que admitimos que toda realidade é redutível à substâncias primeiras e formas puras, bem como derivada logicamente dessas mesmas substâncias e formas. Há sempre um longo caminho entre ter razão e pensar de modo efetivo, há sempre problemas inesperados e questões insolúveis entre os formalismos lógicos e a intensidade da realidade. E é nesse longo caminho de problemas inesperados e questões insolúveis que vivemos, de fase em fase, os atos de “individualar, individualar-nos e individualar em nós” (Ibid., p. 35).

A relação do ser individuado aos outros seres é inconcebível numa doutrina que substancializa o ser individuado porque ela considera a individuação como um aparecimento absoluto do ser, uma criação ou ainda uma formação contínua a partir de elementos que não contêm em si algo que anuncie o ser individuado e o prepare energeticamente. O monismo ontológico deve ser substituído por um pluralismo das fases, o ser incorporando, ao invés de uma única forma dada de antemão, informações sucessivas que são outras tantas estruturas e funções recíprocas. (Ibid., p. 473).

Esse inconcebível, antes fundado na noção de substância e em “uma única forma dada de antemão”, pode agora tornar-se concebível e ser conhecido na medida em que deixamos de colocar na origem de tudo a noção de substância ou de forma arquetípica, e passamos a abordar esse inconcebível em sua dimensão informacional, ou seja, enquanto produtor de diferença. Podemos conhecer as coisas em sua essência, “individualar, individualar-nos e individualar em nós” quando passamos a entender o conhecimento como uma abertura para os encontros inesperados, ainda não sentidos, por vezes, invisíveis, e não como um esclarecimento a todo custo que visa apagar e erradicar toda escuridão, sombra ou contraponto à luz possível.

Podemos conhecer esse “inconcebível” na medida em que reconhecemos os limites de certos postulados ontológicos (Ibid., p. 462, 471) através dos quais somente podemos conhecer a essência das coisas como identidades de si consigo mesmo, identidades inferidas de uma substância primeira como princípio de individuação. Conhecer algo não é necessariamente o mesmo que revelar ou desvelar algo estritamente unitário e discreto; a não ser que partamos do pressuposto de que só é possível conhecer algo a partir da estratificação, análise, estabilização e superação de outro algo necessariamente oculto e mais primordial na ordem das razões.

Ao contrário, é também através desse próprio lado oculto, invisível e não percebido que podemos conceber e assim nos abrir para conhecer as coisas. Não conhecemos as coisas apenas enquanto as tornamos visíveis, mas também na medida em que atravessamos tudo o que há de invisível nelas, na medida em que penetramos e ressoamos as coisas não somente enquanto algo

iluminado, objetivo, claro e distinto, mas também e simultaneamente como algo feito de sombras, crenças, sensações e escuridão ilimitadas²⁶.

Quando um avião inicia uma curva durante o voo, um observador tem a impressão de que toda a paisagem se inclina abaixo ou acima do horizonte; se a terra ou o mar não são visíveis, o observador acredita ver a inclinação dos raios solares que entram pelas janelas mudar (...) a ilusão autocinética não vem dos movimentos espontâneos dos olhos; esses movimentos existem, mas não estão correlacionados com as impressões autocinéticas, mesmo na escuridão. (SIMONDON, 2012, p. 168)²⁷.

Uno/múltiplo, universal/particular, luz/escuridão, figura/fundo, matéria/forma, ponto/linha, mesmo/outro, limitado/ilimitado, plano/profundidade, identidade/alteridade, simples/composto, sujeito/objeto, indivíduo/sociedade. Todas as díades que podem levar a paradoxos insolúveis e antinomias da razão não são, em si mesmas, feitas de realidades ontologicamente apartadas ou de termos substancialmente opostos. Nem toda díade está destinada a instaurar abismos ontológicos e a produzir dualismos que equacionam e encerram a realidade em termos hipostasiados. Uma díade não leva necessariamente a uma dualidade em sentido aritmético e o real também não é efeito de uma conformação dialética entre termos opostos.

Ao contrário, as díades são o próprio real existindo como mediações intensivas e duráveis. Aquilo que por vezes concebemos como pares de opostos surge no processo de individuação como aportes informacionais, disposições pré-individuais e ilimitadas em um sistema de percepções, em um horizonte comum de sentidos e num mesmo “teatro de individuações” (SIMONDON, 2020a, p. 24 e 82). As díades não constituem uma “lógica prévia” a toda individuação (Ibid., p. 34), não obstante elas surgem como tomada de forma, ou seja, modo de ser da informação: essa mediação intensiva e durável, essa centelha de individuação que engendra o conhecimento como conascimento. A tomada de forma como

²⁶ A propósito dos modos como Simondon usa a palavra “ilimitado”, aproximando-a da noção de pré-individual e referindo-se ao *απειρον* da tradição pré-socrática desde Anaximandro, cf. MARGARAIZ, 2013. [...] *c'est en revendiquant une filiation avec la pensée présocratique de la genèse, et en prenant appui sur les notions d'apeiron et de phusis, que Simondon s'efforce d'expliciter la signification de son hypothèse, allant jusqu'à substituer à plusieurs reprises l'une de ces notions au terme de préindividuel. Plutôt qu'un 'retournement' de la pensée de l'individuation, il pourrait donc sembler que Simondon opère au travers de l'idée de préindividuel un retour à une saisie intuitive et dogmatique de l'être conçu comme nature originare, élément premier dont tout procède. Or c'est en s'appuyant également sur des paradigmes et des schèmes de pensée issus de savoirs positifs, notamment sur la notion de 'métastabilité' – qu'il emprunte à la thermodynamique des états loin de l'équilibre – que Simondon en vient à conférer à son hypothèse une dimension originale, qui semble alors justifier le recours à cette invention lexicale que constitue le terme de "préindividuel".* MARGARAIZ, 2003, p. 2.

²⁷ “cuando un avion inicia una curva, en vuelo, un observador tiene la impresion de que es el paisaje entero el que se inclina por debajo o por encima del horizonte; si la tierra o el mar son invisibles, el observador cree ver cambiar la inclinacion de los rayos del sol que entran por las ventanillas (...) la ilusion autocinetica no proviene de los movimientos espontaneos de los ojos; esos movimientos existen, pero no estan en correlacion con las impresiones autocineticas, aun en la oscuridad.”. (SIMONDON, 2012, p. 168).

modo de ser da informação é um procedimento essencialmente analógico (Ibid., p. 118, 150, 162 e 168), pois estabelece uma unidade real ou identidade concreta de relações e não uma relação entre identidades abstratas e formas puras apartadas de toda relação.

Conhecer algo não é abarcar, controlar ou dominar a essência desse algo como uma unidade identitária exterior ou interior ao sujeito cognoscente, conhecer algo é conascer em algo. Não um algo como um termo idêntico a si mesmo, uma pura forma ou um composto de matéria e forma plenamente estável, mas sim um algo como processo de transdução que devém estímulo informativo, intensidade de uma carga pré-individual e “encetante de individuação”. Assim sendo, todo conhecimento da individuação é, sobretudo, uma “individuação do conhecimento” (ibid., p. 35). Em sentido próprio, não podemos conhecer a individuação dos seres, apenas individuar na medida em que reconhecemos que a realidade de todo ser individuado é simultaneamente um limite, um liame e um limiar de individuação. Então, não são os termos concebidos que causam e nos revelam o ser dos entes, mas é a própria relação de conhecimento, é a própria relação enquanto acontecimento intensivo, durável e qualitativamente distinto que ressoa o ser e que tem estatuto de ser.

Nesse sentido, não sabemos o que é algo apenas na medida em que nos afastamos daquilo que esconde e ofusca esse algo, na medida em que isolamos variáveis que contradizem esse algo e neutralizamos aquilo que contraria esse algo tornando-o, assim, confuso, contraintuitivo ou incômodo. E tampouco sabemos o que é algo na medida em que nos aproximamos de uma apreensão cada vez mais instantânea e imediata de uma essência imutável desse algo. A apreensão imediata e instantânea das coisas, bem como das substâncias que as compõem, não é critério de conhecimento das coisas em sua essência real, uma vez que, se nós pudessemos ter acesso instantâneo e imediato à essência das coisas, bem como aquilo que as compõem de modo mais primordial e substancial, essas coisas não seriam algo individuado ou individualizado, algo que se possa dizer que aporta uma diferença específica passível de ser referenciada e relacionada, mas sim um absoluto insondável, uma partícula ou um cosmo, um unidade mínima ou um máxima de ser, uma substância cuja existência restringe-se ao puramente formal sem informar mais nada, ou seja, uma totalidade inabarcável e incompreensível, pois sem relação possível, sem extensão concebível, sem limites, sem liames, sem limiares, portanto, sem realidade.

Pensemos na música produzida a partir de um instrumento musical. Assim como uma nota individual qualquer – a unidade sonora que chamamos dó, por exemplo -, não é uma substância monolítica e absolutamente estável que chega aos nossos ouvidos sob a forma de uma nota dó, mas sim o efeito da resolução de uma problemática percebida, admitida e desejada

- o resultado do entrecruzamento de fatores ambientais, elementos internos e externos, modos de percepção e o tensionamento de frequências de onda no espaço -, também em Simondon, um indivíduo qualquer não é definido pela pura identidade de si consigo mesmo. Um indivíduo é, antes, a ressonância de um processo interno de individuação, um processo que pode devir significação na medida em que se amplifica.

A realidade de todo ser enquanto indivíduo se mostra como ressonância e alastramento de um dinamismo do ser. Na música tonal ou em outros modos de expressão musical, por exemplo, o centro harmônico, rítmico e melódico para onde toda relação de sons e silêncios parece tender não determina, em última instância, a obra musical ou o que podemos chamar de musicalidade. E assim como na música, também no processo de individuação não há um único centro tonal ou um princípio de individuação suficiente de onde todo o destino do indivíduo provém e para onde todo futuro desse indivíduo aponta finalmente.

Músicos buscam conhecer os meandros da tonalidade e das conexões entre sons e silêncios. Agora, esses mesmos músicos, na medida em que experimentam a intensidade da música e se esforçam para qualificar suas experiências musicais e “perseverar em seu ser, no sentido do *conatus* espinosista” (Ibid., p. 250), esses mesmos músicos começam a se dar conta de que, na verdade, o tom, o ritmo, a harmonia, a melodia, etc., não são o fundamento real de uma vida musical. Todos esses elementos apenas indicam a morte de uma forma musical e o nascimento de uma música nova. Para conceber a individuação enquanto ontogênese é necessário abdicar do pressuposto de que há um indivíduo (elemento, substância ou forma) como princípio ou o primado de algumas individualidades sobre as outras.

Na ontogênese real, tal como um músico que busca individuar-se na música e não apenas a partir de um único elemento musical, não há um termo originário ou princípio substancial de individuação, um algo que preexista como ente absolutamente anterior, ou que exista como ente inteiramente posterior à própria existência individual. A fim de compreender a realidade do ser como indivíduo em sua real ontogênese é preciso se abrir para os modos pelos quais o ser se manifesta, sobretudo em sua causalidade eficiente, causalidade que não existe como *a priori* ou como *a posteriori* da individuação, mas sim como individuação *a praesenti*, individuação como reiterada e amplificadora atualização de potências pré-individuais.

O ser individuado não é o todo do ser, nem o ser primeiro; em vez de apreender a individuação a partir do ser individuado, é preciso apreender o ser individuado a partir da individuação, e a individuação a partir do ser pré-individual, repartido segundo várias ordens de grandeza. (Ibid., p. 27).

Nesse sentido, através da individuação não é possível esgotar o ser, do mesmo modo que não é possível remontar ao termo último e mais primordial que o engendra. Nem indivíduo nem individuação abarcam a totalidade do ser e, desse modo, podemos concluir mais uma vez que toda busca por compreender a individuação apenas existe como ato de “individuar, individuar-nos e individuar em nós”. Faz-se necessário, assim, conhecer o indivíduo pela sua individuação mais que a individuação pelo indivíduo, pois, conhecer o indivíduo é, sobretudo, conascer num ato de individuação. E esse conascimento só existe como relação, não como relação entre elementos substanciais ou termos previamente individuados, não como formas e matérias prontas e acabadas a comporem o real, mas sim relação como informação, concretização e atualização de potências pré-individuais. “Esse realismo da relação pode, pois, ser tomado como postulado de pesquisa” (Ibid., p. 112).

Forma e informação no teatro de individuações

Assim, de maneira análoga, poder-se-ia reevocar os princípios de Díade indefinida, de Arquétipo, de Forma e de Matéria, e reaproximá-los dos recentes modelos explicativos da Psicologia da Forma, depois daqueles da Cibernética e da Teoria da Informação, seguindo até apelar a noções tiradas das ciências físicas, como a de potencial. (SIMONDON, 2020a, p. 573-574).

Se tudo o que existe traz em si as impressões de sua origem (ou seja, seus arquétipos) e é determinado em última instância (ou seja, substancialmente) por essas impressões, a tarefa de encontrar a essência das coisas e o propósito de conhecer os indivíduos em sua realidade essencial residiriam, fundamentalmente, no reconhecimento dos modos pelos quais tudo o que existe individualmente participa, aporta e se assemelha àquelas impressões mais originárias, substanciais, eternas e imutáveis. Então, para definir algo e conhecer sua essência, teríamos que classificar e decalcar o mais minuciosamente possível todo objeto em suas marcas de origem e formas arquetípicas; exaurindo, desse modo, toda classificação e decalque possíveis, chegaríamos enfim ao mais próximo possível da essência de algo. Eis o procedimento que fundamenta e anima a teoria arquetípica das formas e o substancialismo hilemórfico, procedimento este que, na leitura simondoniana (Ibid., p. 574, 579-582), também influenciou significativamente o desenvolvimento da Psicologia das Formas, da Cibernética e da Teoria da Informação em meados do século XX.

Admitindo a validade e universalidade desse procedimento, podemos concluir que toda investigação sobre as essências redundaria numa busca infinita pela explicitação das unidades últimas, mais pretéritas e pela descrição mais detalhada daquilo que, não sendo aqui e agora,

imaginamos ser a essência real de algo. Assim sendo, definir algo e conhecer sua essência significa buscar o princípio ontologicamente anterior e superior que determina e conforma toda existência. O ser dos entes, nessa perspectiva, é sempre anterior e superior ao existir. Ou seja, ser não é necessariamente existir aqui e agora, ser não equivale necessariamente ao existir, não há necessária equivalência, simultaneidade e reciprocidade entre ser e existência, pois ser é substância primeira, forma pura, portanto, eterno e imutável, enquanto o que define o existir é seu caráter accidental, mutável e perecível. E é a partir dessa perspectiva que podemos dizer algo como: eu não sou o que estou sendo, mas sim a soma das formas completas daquilo que fui, daquilo que sou e daquilo que serei.

Enquanto princípio arquetípico e substancial, a essência engendra e conforma as coisas em suas existências individuais. E diante desse engendramento e dessa conformação previamente estabelecidos, a criação e a invenção (CAMOLEZI, 2015²⁸) seriam sinônimos de descrição exaustiva das particularidades externas e internas de algo, de modo a esgotar todas as possibilidades de invenção para além do já criado e estabilizado; criação e invenção seriam, assim, sinônimos de explicitação e reprodução. E conhecer a essência real de algo seria, então, sinônimo de identificar as minúcias de algo, decompor e recompor esse algo sem realmente chegar a compor este algo no aqui e agora de uma relação com o mundo²⁹.

Imbuídos de noções arquetípicas e substanciais e a fim de conceber o ser enquanto ser, valemo-nos de formas *a priori*, de distanciamentos entre sujeitos e objetos, de formas de suspensão dos juízos ou formas de neutralidade axiológica e epistemológica. Confundimos, assim, procedimentos analíticos, inferências e métodos de distanciamento epistemológico com uma cisão e hierarquia ontogenética fundamentais. Ao usarmos uma noção arquetípica e substancial de forma, nos posicionamos nos inícios e fins de uma problemática, ao passo que nos retiramos da “ordem de realidade em que o problema é colocado” (SIMONDON, 2008, p. 141-2 apud CAMOLEZI, 2015, p. 440)³⁰; retirarmo-nos, assim, do “teatro de individuações”, teatro que em cada ato nos informa de outros mundos possíveis, teatro que em cada cena nos transforma, atualizando em nós uma energia potencial até então incógnita e inefável.

²⁸ Para um contraponto a noção de invenção exposta nesse parágrafo cf. CAMOLEZI, 2015. “Compreender a invenção consiste, antes de tudo, em entender que a passagem do símbolo ao objeto propriamente dito efetiva-se por uma queda do equilíbrio (metaestabilidade) ao desequilíbrio”. (CAMOLEZI, 2015, p. 440).

²⁹ *Sin la relation con el mundo, la aprehension del presente se concentra en la difícil via de la decision en suspenso, de la libertad de indiferencia experimentada como no-expresable en alternativa.* (SIMONDON, 2012, p. 285).

³⁰ SIMONDON, G. *Imagination et invention, 1965-1966*. Paris: Les Éditions de la Transparence, 2008. apud CAMOLEZI, 2015, p. 440.

Uma vez no “teatro de individuações” compreendemos que, em realidade, não é possível conhecer a individuação, apenas individuar. E por isso, como afirma Simondon, é preciso “conhecer o indivíduo pela individuação muito mais do que a individuação a partir do indivíduo” (SIMONDON, 2021a, p. 16). Mas então, o que é de fato o indivíduo na filosofia de Simondon? Mais do que algo subsumido a uma forma arquetípica particular ou algo resultante de um composto substancial de matéria e forma, o indivíduo em Simondon é “realidade de uma relação constituinte, e não interioridade de um termo constituído” (Ibid., p. 77), “o indivíduo é indivíduo do ser, indivíduo tomado sobre o ser, e não constituinte primeiro e elementar do ser; ele é uma maneira de ser ou, antes, um momento de ser” (Ibid., p. 476), ele é “aquele que conserva consigo seu sistema de individuação, amplificando singularidades”. (Ibid., p. 76).

o ser individual, princípio da noção de substância, deve ser considerado através da individuação, operação que o funda e o leva a ser; o estudo da ontogênese deve ser anterior à lógica e à ontologia. A teoria da individuação deve então ser considerada como uma teoria das fases do ser, de seu devir enquanto ele é essencial. Segundo a noção de substância, com efeito, o devir se ajusta mal à essência do ser; a noção de acidente é pouco satisfatória e obriga a delicados edifícios sistemáticos, como o de Leibniz, que não dão muita conta do devir enquanto devir, uma vez que - estando todos os acidentes compreendidos na essência, esta concebida como noção individual completa- já não há para a substância monádica um verdadeiro devir, comportando poder de porvir; o edifício espinosista não é muito mais satisfatório relativamente ao devir, que é mais excluído que integrado, assim como o indivíduo é negado enquanto ser separado. Numa teoria das fases do ser, o devir é outra coisa que não uma alteração ou uma sucessão de estados comparável a um desenvolvimento serial. O devir é, com efeito, resolução perpetuada e renovada, resolução incorporante, amplificante, procedendo por crises, e tal que seu sentido está em cada uma de suas fases, não em sua origem ou em seu fim somente. (SIMONDON, 2020a, p. 478-479).

O indivíduo surge, então, como a percepção de uma fase do ser e do ser enquanto devém, na medida em que concebemos que “o devir é uma dimensão do ser, que ele corresponde a uma capacidade do ser de se defasar relativamente a si mesmo, de se resolver enquanto se defasa” (Ibid., p. 16-17). Nesse sentido, o que concebemos como o ser individual não é um mínimo valor unitário que identifica algo e, assim, esgota terminantemente a essência desse algo. Aquilo que reconhecemos como um indivíduo é, sobretudo, a percepção – não percepção como contemplação, mas como atividade (SIMONDON, 2012, p. 9), “o fundo sobre o qual todos os atos se destacam”³¹ - de uma modulação ou gradiente energético, a percepção de fases do ser

³¹ O real é um tecido sólido, ele não espera nossos juízos para anexar a si os fenômenos mais aberrantes, nem para rejeitar nossas imaginações mais verossímeis. A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 6).

devindo em uma operação de atualização de potenciais energéticos pré-individuais, potenciais tensionados e metaestáveis em vias de amplificação e propagação.

a percepção é compreendida como uma modalidade privilegiada da relação vivente e, portanto, ativa do ser humano com seu mundo. Não é contemplação, mas atividade; não depende do conhecimento, mas da vida e, por isso, deve ser captada novamente do ponto de vista de sua significação biológica e também de seu alcance informativo. Portanto, é descrita - e é sem dúvida a única definição que dela se pode dar - como a modalidade originária da relação de um ser vivo com o seu meio, a forma primeira pela qual entra em contato com ele (...) Aqui, a anterioridade genética possui uma significação transcendental: a percepção é essencialmente um modo de exploração e elaboração do mundo, é uma conquista na corrente que conduz o ser vivo em direção ao seu meio. (SIMONDON, 2012, p. 9-10)³².

E é a essa percepção de potenciais energéticos que Simondon chama de informação, um “encetante” pré-individual de individuações. Pensar o indivíduo como algo estrito e unitário que serve de índice e critério quantitativo e terminante do ser é, segundo Simondon, conceber uma “ontogênese revertida” (Ibid., p. 14). Pois, ao invés de buscarmos compreender a gênese dos seres individuados a partir dos seus processos de individuação, buscamos, ao contrário, compreender a individuação e a gênese dos seres a partir de uma unidade básica e estrita, uma forma arquetípica, um princípio substancial e elemento terminante que revela e determina finalmente a essência real dos seres. E, nessa perspectiva, voltamos às noções de forma arquetípica em Platão e de substância no esquema hilemórfico em Aristóteles.

A partir dessas noções, restam duas alternativas para se conhecer a realidade de todo indivíduo. Ou a realidade depende de uma subsunção a forma pura, eterna e imutável (no caso da teoria platônica das formas), ou ela é um corolário do composto substancial matéria-forma; estas entendidas igualmente como índices e critérios unitários e estritos do ser enquanto ser (no caso do hilemorfismo aristotélico). Todavia, as críticas de Simondon às noções de forma substancial como princípio de individuação não significam que o filósofo rechaça sem mais a noção de forma na história da filosofia e do pensamento acerca do problema da individuação.

Na filosofia da individuação de Simondon não se trata de preterir a forma (seja em seu sentido platônico ou aristotélico) em função da noção de informação. Ambas as noções (forma e informação) surgem como dois paradigmas para se pensar a individuação dos seres. E esses

³² *la percepcion es comprendida como una modalidad privilegiada de la relacion viviente, y por lo tanto activa, del hombre con su mundo. No es contemplacion sino actividad; no depende del conocimiento sino de la vida y por eso debe volver a ser captada desde el punto de vista de su significacion biologica tanto como de su alcance informativo. Es por tanto descrita —y es sin duda la unica definicion que se pueda dar de ella— como la modalidad originaria de la relacion de un viviente con su medio, la forma primera bajo la cual entra en contato con el (...) Aqui, la anterioridad genetica posee una significacion trascendental: la percepcion es esencialmente un modo de exploracion y de elaboration del mundo, es conquista en la corriente que conduce al viviente hacia su medio.* (SIMONDON, 2012, p. 9-10).

paradigmas não são auto excludentes, ao contrário, devem mesmo ser complementares na medida em que pensamos forma e informação para além de pressupostos substancialistas e hilemórficos. Ainda a propósito da permanente relevância da teoria das formas na filosofia de Simondon, o filósofo distingue uma “forma geométrica, simples” de uma “boa forma”:

Desejaríamos retomar a Teoria da Forma e mostrar, mediante a introdução de uma condição quântica, que os problemas levantados por ela não podem ser diretamente resolvidos pela noção de equilíbrio estável, mas apenas pela de equilíbrio metaestável; então, a Boa Forma não seria mais a forma simples, a forma geométrica pregnante, mas a forma significativa, isto é, aquela que estabelece uma ordem transdutiva no interior de um sistema de realidade que comporta potenciais. Essa boa forma é a que mantém o nível energético do sistema, conserva seus potenciais, compatibilizando-os: ela é a estrutura de compatibilidade e de viabilidade, é a dimensionalidade inventada segundo a qual há compatibilidade sem degradação. (SIMONDON, 2021a, p. 33-34).

A ênfase que Simondon dá à noção de informação como meio mais adequado para se compreender a ontogênese real (e não a ontogênese revertida) dos seres enquanto indivíduos se deve, sobretudo, ao entendimento simondoniano de que a noção de forma - tal como foi interpretada e nos foi legada pelas tradições desde Platão e Aristóteles -, essa noção está repleta de pressupostos arquetípicos e substancialistas. Esses pressupostos, por sua vez, obliteram o entendimento da individuação como um processo mais originário³³ do que o próprio reconhecimento de um princípio de individuação ou categorização de termos, de formas ou de substâncias eternas, imutáveis e já individuadas desde sempre.

Simondon não julga ser adequado preterir a noção de forma tal como nos foi legada desde Platão e Aristóteles. Ao contrário, a crítica simondoniana incide, sobretudo, sobre os modos pelos quais as noções de substância e princípio têm sido interpretadas em função de uma concepção fixa e imutável do ser. Essas noções saturam as teorias hilemórficas e teorias da forma, conduzindo-nos a um eterno retorno de um mesmo a-histórico, uma busca redundante por uma gênese do ser enquanto ser como uma anterioridade final abstraída de todo presente ou uma culminância e explicação total apartada de todo futuro indeterminado e todo devir não probabilístico³⁴.

³³ Originário não no sentido de maior anterioridade cronológica e superioridade de um começo primordial, mas sim originário no sentido de essencialmente informado no aqui e agora do momento histórico. Lembremos que de acordo com Simondon “o tempo mesmo é essência, de jeito algum como desenrolamento a partir de uma origem, ou tendência para um fim, mas como constituição resolutiva do ser”. (SIMONDON, 2020a, p. 480).

³⁴ A propósito do caráter não probabilístico do devir, da informação e, assim, do próprio processo de individuação segundo Gilbert Simondon, Pablo Rodríguez afirma: *Entonces, ¿qué es la información? Por un lado, filosóficamente hablando, es entendida como un proceso de donación de forma a una materia (in-formar, dar una forma), algo heredado de los tiempos de los antiguos griegos. Pero, por el otro, según la TMI (Teoría Matemática de la Información) la información es algo que depende de la improbabilidad de su ocurrencia. ¿Cómo se pueden*

Segundo Simondon, a noção de forma:

supõe uma dualidade de base entre dois tipos de realidade, a realidade que recebe a forma e aquela que é a forma ou abriga a forma; esse privilégio da forma reside em sua unidade, em sua totalidade, em sua coerência essencial consigo mesma. Mesmo da *Gestaltpsychologie* [Psicologia da Gestalt], a Forma que já não é anterior a nenhuma matéria, conserva, no entanto, sua superioridade de *Ganzheit* [totalidade], e há hierarquia das formas (boa forma, melhor forma). (SIMONDON, 2020a, p. 574).

A noção de forma deve ser resgatada do esquema hilemórfico para poder ser aplicada ao ser polifasado. Por isso mesmo, o ser não pode ser considerado no interior do esquema geral dos gêneros comuns e das diferenças específicas, o qual supõe a validade do esquema hilemórfico. Resgatada do esquema hilemórfico, a noção de forma pode devir adequada ao caráter polifasado do ser estruturando-se de maneira relacional, segundo o direcionamento de pesquisa dos teóricos da Forma: essa significação relacional da forma é mais plenamente alcançada no interior da noção de informação, desde que se entenda a informação como significação relacional de uma disparação, isto é, ainda como problema que só pode ser resolvido por amplificação. (SIMONDON 2020a, p. 473).

A dualidade de base na noção de forma destacada por Simondon condiz com o conceito de segregação figura/fundo da psicologia da forma. Nesse sentido, a figura é o que recebe a forma e o fundo é a condição formal, de modo que algo apenas passa a figurar e ser explicitável como um indivíduo particular na medida em que participa e é subsumido a um fundo em princípio ilimitado. Assim, o esquema figura/fundo garante a percepção (principalmente visual, mas não apenas) dos objetos. E a partir dessa dualidade de base da noção de forma e de suas implicações no desenvolvimento da teoria das formas, temos: (1) de um lado algo que passa a existir na medida em que recebe a forma, algo que passa a figurar e ser explicitável como algo substancial na medida em que participa de uma essência formal ou é predicado dela; (2) de outro lado, temos algo que é a própria forma e, por isso, mostra-se como substância primeira, em si e por si, única capaz de atribuir existência, tornar real, fundamentar e conformar tudo o que há.

A primazia da noção de forma imbuída da ideia de uma substância primeira como princípio de individuação e gênese de tudo o que há nos conduz, na perspectiva simondoniana,

añar estas dos definiciones? Para responder esta pregunta, Simondon planteó lo siguiente en su tesis doctoral. Si una unidad de un código fuera absolutamente impredecible en su aparición para un hipotético receptor, ¿podría entender éste qué quiere decir? Para Simondon (...) la información era algo (...) completamente in-forme, carente de forma alguna (definición filosófica), podría ser algo altamente improbable en su aparición (definición de la TMI) y tener entonces un alto contenido informacional (...) o sea, en realidad no es una información (como dato) para nadie. Por eso es abusivo, decía Simondon, creer con ciertas ramas de la cibernética que las máquinas funcionan igual que un sistema vivo, pues en este caso las formas se redefinen con el tiempo, y dan lugar a la proliferación de información tanto en sentido filosófico como en el de la TMI, mientras que en los sistemas artificiales creados por el hombre, estas formas están dadas de antemano y no cambian. Y esto lo asocia a una teoría filosófica propia acerca de la información, que denomina "individucción". (RODRIGUEZ, 2012, p. 72-73).

a uma busca tautológica daquilo que há de mais terminante, primordial e transcendente no ser. Dessa busca tautológica por um algo individual cada vez mais e mais primordial resulta uma concepção fixa, atomizada e hipostasiada dos entes ou do ser enquanto indivíduo. E essa concepção nos leva, por exemplo, a confundir e a apartar ontologicamente a realidade do indivíduo e a realidade do coletivo, a realidade do humano e a realidade do mundo.

Assim, sob o primado de um humanismo psicologizante, somos levados a pensar o coletivo como uma extensão do individual e a coletividade como um agregado de indivíduos estritos. E, por outro lado, sob o primado de um humanismo sociologizante, também somos levados a pensar o indivíduo como uma consequência lógica de um tipo ontológico ideal de coletividade ou como mônadas que conformam o social na medida de seus atributos logicamente dispostos; ou ainda como átomos, moléculas e germes estruturais (que também são tipos ontológicos) que compõem o tecido social e configuram a sociabilidade na medida de suas interações.

Ocorre que, em todos esses casos, o que está pressuposto são noções substancialistas, imutáveis, arquetípicas e aritméticas do que é o indivíduo, o coletivo, o humano e o mundo em última instância; ou mesmo antes de qualquer instanciação possível. O indivíduo e o coletivo, o humano e o mundo surgem, assim, como formas previamente conformadas e, somente por essa conformação prévia, também passíveis de outras conformações, transformações ou deformações. Nessa perspectiva substancialista, torna-se inviável pensar o indivíduo e o coletivo, a humanidade e o mundo como modos de existência comuns e recíprocos de uma mesma realidade essencial. Uma realidade que existe apenas enquanto seus modos de existência se informam mutuamente, em condições de equivalência ontológica e abertura ontogenética.

Sob o primado das noções de forma arquetípica e de substância primeira, passamos a conceber o indivíduo como macrocosmo ou microcosmo, superestrutura ou infraestrutura do real, átomos fictícios de uma noção de vida típica e ideal. No mesmo diapasão, passamos a reconhecer o coletivo (grupo, comunidade ou sociedade) como todo agregado de seres individuais (sejam eles físicos, vivos e psíquicos) descritos em categorias o mais abrangentes possível; categorias o mais que possível genéricas, imperativas e exteriores ao próprio indivíduo descrito³⁵.

Desse modo, temos como exemplos de coletivo: a espécie humana e suas variações; os diversos tipos de seres orgânicos e inorgânicos; e os conjuntos de seres artificiais. Ou ainda

³⁵ Possíveis no limite do desejado e do que se reconhece como funcional dentro de um contexto de descrição e reconhecimento dos seres.

algo mais específico como: os povos; as ferramentas; as unidades metabólicas; as nações; as máquinas; as pessoas (em sentido antropológico e jurídico); os cristais, minerais e suas células unitárias; os utensílios; as populações; os instrumentos; etc. Numa perspectiva substancialista, o que há de comum em todos esses exemplos é o fato de que cada um deles, em suas múltiplas variações, trata de uma realidade particular definida por suas marcas de origem ou causalidade, definidas por suas utilidades e por suas finalidades em contextos e conjunturas específicas - mesmo que se postule que essas causalidades sejam *a priori* e que essas finalidades sejam um fim em si mesmo, como é o caso do exercício da liberdade e da dignidade da pessoa humana e do exercício da soberania dos Estados-Nação.

Até hoje, o humanismo não pôde incorporar muito a relação da humanidade ao mundo; essa vontade que o define, de reduzir ao ser humano tudo o que as diversas vias de alienação lhe arrancaram, descentrando-o, permanecerá impotente enquanto não compreender que a relação do homem ao mundo e do indivíduo à comunidade passa pela máquina. O antigo humanismo permaneceu abstrato porque só definia a posse de si pelo cidadão, e não pelo escravo; o humanismo moderno permanece sendo uma doutrina abstrata quando ela crê salvar o homem de toda alienação lutando contra a máquina "que desumaniza". Ela luta contra a comunidade acreditando lutar contra a máquina, mas ela não pode chegar a nenhum resultado válido porque acusa a máquina daquilo pelo que esta não é responsável. Desdobrando-se em plena mitologia, essa doutrina se priva do mais forte e mais estável auxiliar, que daria uma dimensão ao humanismo, uma significação e uma abertura que nenhuma crítica negativa jamais lhe oferecerá. Segundo a via de pesquisa que é aqui apresentada, devém possível buscar um sentido dos valores de outro jeito que não na interioridade limitada do ser individual redobrado sobre si mesmo e negando os desejos, tendências ou instintos que o convidam a exprimir-se ou a agir fora dos seus limites, sem por isso se condenar a aniquilar o indivíduo frente à comunidade, como faz a disciplina sociológica. Entre a comunidade e o indivíduo isolado sobre si mesmo, existe a máquina, e essa máquina está aberta sobre o mundo. Ela vai além da realidade comunitária para instituir a relação com a Natureza. (SIMONDON, 2020a, p. 544-545).

O primado de uma noção de substância, então, leva-nos a definir a realidade fundamentalmente por suas causalidades e finalidades, mas não propriamente por aquilo que faz de cada uma das existências percebidas e concebidas (como os exemplos acima) um modo singular de existência; um modo de existência que, ao invés de contradizer e prescindir dos outros exemplos e seus modos de existência possíveis, realiza-se como informação modulada “na operação técnica que faz nascer um objeto com forma e matéria” (SIMONDON, 2020, p. 40), realiza-se como natureza, ou seja, informação e atualização de cargas energéticas pré-individuais em abertura ontológica para outros modos de existência e reconhecimento de uma essência real comum e ilimitada.

Poderíamos dizer que há natureza humana no ser técnico, no sentido em que poderíamos usar a palavra natureza para designar o que resta no homem de original, de anterior até mesmo à humanidade constituída; o homem inventa empregando seu

próprio suporte natural, esse *ἄπειρον* [ápeiron] que permanece ligado a cada ser individual. Nenhuma antropologia que parta do homem como ser individual pode dar conta da relação técnica transindividual. O trabalho concebido como produtivo, na medida em que provém do indivíduo localizado *hic et nunc*, não pode dar conta do ser técnico inventado; não é o indivíduo que inventa, é o sujeito, mais vasto que o indivíduo, mais rico que ele e que comporta, além da individualidade do ser individuado, certa carga de natureza, de ser não individuado. O grupo social de solidariedade funcional, assim como a comunidade de trabalho, só relaciona os seres individuados. Por isso os localiza e os aliena necessariamente, mesmo fora de qualquer modalidade econômica, como a descrita por Marx sob o nome de capitalismo - poderíamos definir uma alienação pré-capitalista essencial no trabalho como trabalho. Por outro lado, simetricamente, a relação interindividual psicológica também não pode relacionar outra coisa senão indivíduos constituídos. Em vez de pô-los em relação pelo funcionamento somático, como o trabalho, ela os relaciona no nível de certos funcionamentos conscientes, afetivos e representativos, e os aliena igualmente. Não se pode compensar a alienação do trabalho com outra alienação, a do psíquico desvinculado - o que explica a fragilidade dos métodos psicológicos aplicados ao problema do trabalho e que querem resolver problemas por meio de funcionamentos mentais. (SIMONDON, 2020b, p. 360-361).

Numa perspectiva substancialista, portanto, julgamos atribuir valores essenciais e de realidade aos fenômenos e objetos como se essa essência e essa realidade lhes faltassem por algum imperativo, contingência, desígnio ou destino. Como se algo particular, mas dito universal, faltasse ao todo e coubesse somente aos sujeitos do conhecimento - únicos capazes de acessar um *lógos* divino ou demiúrgico - suprir essa falta, a fim de alcançar o real e desvelar a verdade das coisas. Seguimos, então, atribuindo hierarquias ontológicas aos entes segundo critérios arquetípicos abstratos, critérios com os quais julgamos poder apreender a gênese real de todo ser enquanto indivíduo; critérios que conformam ou deformam os modos como concebemos o mundo e não permitem que atentemos para o que realmente informa (portanto individua, diferencia, amplifica, enseja e suscita) as existências.

As tipologias ontológicas que costumamos estabelecer entre o natural, o cultural, o artificial, o vital e o psíquico também decorrem desses pressupostos e perspectivas. Dizemos, por exemplo, que o humano deve controlar as máquinas e que estas, por sua vez, podem levar a uma degeneração do que há de realmente humano em nós. Ocorre que quando tememos uma degeneração do humano como quem teme uma obsolescência de seus afetos e inteligência, confundimos o modo de existência próprio do humano com o modo de existência próprio dos objetos técnicos e, assim, oscilamos entre o medo e o sonho com coisas como inteligência artificial, a superação do humano pela máquina ou robôs, andróides e ciborgues capazes de determinar o nosso declínio final. E sobre esses sonhos e medos, Simondon afirma:

Gostaríamos de mostrar que o robô não existe, não é uma máquina, assim como uma estátua não é um ser vivo, mas apenas um produto da imaginação e da fabricação fictícia, da arte da ilusão. Todavia, a ideia de máquina que existe na cultura atual

incorpora, em grande medida, essa representação mítica do robô. Um homem culto não se permitiria falar de objetos ou personagens pintados numa tela como se fossem realidades verdadeiras, dotadas de interioridade e de boa ou má vontade. Esse mesmo homem, contudo, fala de máquinas que ameaçam o ser humano como se atribuísse a esses objetos uma alma e uma existência separadas, autônomas, que lhes confeririam sentimentos e intenções a respeito do homem. A cultura comporta, pois, duas atitudes contraditórias em relação aos objetos técnicos: de um lado, trata-os como puras montagens de matéria, desprovidas de significação verdadeira e que apenas apresentam uma utilidade; de outro, supõe que esses objetos também são robôs e são movidos por intenções hostis em relação ao homem, representando para ele um perigo permanente de agressão, de insurreição. Julgando conveniente conservar a primeira atitude, a cultura quer impedir a manifestação da segunda. Fala em pôr as máquinas a serviço do ser humano, acreditando encontrar na redução à escravidão um meio seguro de impedir qualquer rebelião. (SIMONDON, 2020b, p. 45).

Sob certa perspectiva que se quer humanista e que postula a primazia não apenas epistemológica, mas também ontológica de um indivíduo humano, todo objeto técnico e os próprios meios técnicos de produção e operacionalização existem necessariamente e tão somente sob o signo da servidão, sob o signo da não autonomia e do automatismo cego. E isso ocorre uma vez que, em princípio, concebe-se que qualquer modo de existência para além da estrita utilidade e funcionalidade não corresponde à essência da técnica.

E de fato, essa premissa sobre a essência da técnica aponta para algo de necessário e universal no modo de existência dos objetos técnicos. Todavia, o que Simondon observa é que a utilidade e funcionalidade não esgotam a potência desses modos de existência, modos que não prescindem de suas relações com o humano. Nesse sentido, Simondon nos chama a “introduzir na cultura um conhecimento adequado dos objetos técnicos” (Ibid., p. 39) que permita conhecer os reais e essenciais liames entre a individuação do humano e a concretização dos objetos técnicos, sem, contudo, pressupor *a priori* qualquer primazia ontológica seja do humano ou da técnica.

A cultura constituiu-se como um sistema de defesa contra as técnicas. Apresenta-se como uma defesa do ser humano, na suposição de que os objetos técnicos não contêm realidade humana. Quero mostrar que a cultura ignora na realidade técnica uma realidade humana e que, para desempenhar completamente seu papel, ela deve incorporar os seres técnicos sob a forma de conhecimento e do ponto de vista dos valores. O pensamento filosófico deve nos conscientizar dos modos de existência dos objetos técnicos, cumprindo nesse caso um dever análogo ao que cumpriu na abolição da escravidão e na afirmação do valor da pessoa humana. A oposição instituída entre cultura e técnica, entre homem e máquina, é falsa e infundada. Encobre ignorância ou ressentimento. Por trás de um humanismo fácil, mascara uma realidade rica em esforços humanos e em forças naturais, a realidade que constitui o mundo dos objetos técnicos, os mediadores entre a natureza e o homem. A cultura se comporta em relação ao objeto técnico como o homem em relação ao estrangeiro, quando se deixa levar pela xenofobia primitiva. O misoneísmo voltado contra as máquinas não é tanto um ódio ao novo, mas sim uma recusa da realidade estrangeira. Ora, esse estrangeiro ainda é humano, e a cultura integral é a que permite descobrir o estrangeiro como humano. A máquina é a estrangeira em que está encerrado um humano desconhecido,

materializado e subjugado, mas que, ainda assim, permanece humano. (Ibid., p. 43-44).

A primazia ontológica do humano sobre outros entes nos leva a pensar a técnica sob o paradigma da prótese e do protótipo, ou seja, daquilo que simula o poder do humano e permite que ele delegue certas atividades a fim de realizar tarefas mais condizentes com aquilo que ele julga ser o destino exclusivo de sua existência, a saber, a autonomia, a liberdade e a invenção. A crença nessa perspectiva e nessa primazia ontológica do humano nos conduz ora a tecnofilias, ora a tecnofobias infundadas. O receio de que o advento de tecnologias e o crescente automatismo de certas relações suprimirão o que há de propriamente humano em nós equivale, de modo diametralmente oposto, ao deslumbramento com a ideia de que o avanço técnico nos ajudará a superar os reveses e as vicissitudes do humano.

Em seu intuito de “introduzir na cultura um conhecimento adequado dos objetos técnicos”, Simondon nos convida a superar tanto esse receio tecnofóbico, quanto esse deslumbramento tecnofílico. E para isso, faz-se necessário que a individuação do humano seja conhecida em consonância com a concretização dos objetos técnicos e que reconheçamos que “há natureza humana nos seres técnicos”. A tecnicidade não é apenas um aspecto instrumental da realidade que existe apenas para que os humanos exerçam seu controle e dominação sobre o mundo, para que eles possam delegar ou minimizar esforços e para que possam libertar-se daquilo que eles não desejam ou julgam como incompatível com sua essência.

é difícil libertar-se transferindo a escravidão para outros seres, seja homens, animais ou máquinas; reinar sobre uma população de máquinas, escravizando o mundo inteiro, ainda é reinar, e todo reinado pressupõe a aceitação de esquemas de escravização. A própria filosofia tecnocrática, na medida em que é tecnocrática, é afetada por uma violência escravizante. O tecnicismo que sai de uma reflexão sobre os conjuntos técnicos autocráticos inspira-se numa vontade irrefreável de conquista. É descomedido, não tem controle interno nem autodomínio. É uma força que avança e que só pode perpetuar-se no ser enquanto dura para ela a fase ascendente de sucesso e de conquista. (Ibid., p. 197-198).

A máquina é um gesto humano depositado, fixado, convertido em estereotipia e em poder de recomçar. (...) Entre o homem que inventa e a máquina que funciona existe uma relação de isodinamia, mais essencial que a relação que os psicólogos da Gestalt haviam imaginado para explicar a percepção, chamando-a de isomorfismo. A relação analógica entre a máquina e o homem não está no nível dos funcionamentos corporais: a máquina não se alimenta, não percebe nem repousa. A literatura cibernética explora equivocadamente uma aparência de analogia. De fato, a verdadeira relação analógica se dá entre o funcionamento mental do homem e o funcionamento físico da máquina. (Ibid., p. 212).

a intenção cognitiva da cultura para com a máquina é substancializadora. A máquina é encerrada na visão redutora que a considera acabada em si mesma e perfeita, e que a faz coincidir com seu estado atual, com suas determinações materiais. Em face da obra de arte, tal atitude consistiria em reduzir um quadro a certa extensão de tinta seca

e rachada sobre uma tela estendida. Em face do ser humano, a mesma atitude consistiria em reduzir o sujeito a um conjunto fixo de vícios e virtudes, ou de traços de caráter. Reduzir a realidade técnica a uma coleção de máquinas é como reduzir a arte a obras de arte, ou reduzir a humanidade a uma série de indivíduos que só apresentam traços de caráter. Em todos os casos essa atitude é considerada grosseira; no primeiro, efetua a mesma redução destrutiva que nos dois últimos, mas é aceita como conforme aos valores culturais. (Ibid., p. 223).

Quando buscamos definir, diferenciar e encontrar a gênese dos entes e suas relações³⁶ à luz de uma perspectiva substancialista que estabelece a essência de toda realidade como sendo composta de forma e matéria, seguimos no sentido contrário da abordagem simondoniana da ontogênese dos seres enquanto indivíduos; uma abordagem segundo a qual “o estado original do ser é um estado que ultrapassa a coerência consigo mesmo, que excede seus próprios limites.” (SIMONDON, 2020a, p. 486). O que ultrapassa a coerência do indivíduo consigo mesmo é o seu caráter transindividual. E o que excede os limites do próprio indivíduo é o seu potencial energético pré-individual, uma vez que:

a individuação não esgota de uma única vez os potenciais da realidade pré-individual e, além disso, o que ela faz aparecer é não só o indivíduo, mas o par indivíduo-meio. Dessa maneira, o indivíduo é relativo em dois sentidos: porque ele não é todo o ser e porque resulta de um estado do ser no qual ele não existia nem como indivíduo, nem como princípio de individuação. (Ibid., p. 16).

Para Simondon a gênese do indivíduo é pré-individual, portanto, pré-noética; e isso quer dizer que ela precede tanto o pensamento quanto o algo a ser pensado. Dito ainda de outro modo, para Simondon a verdadeira ontogênese é pré-individual uma vez que não se pode supor (sem incorrer em incoerências e arbitrariedades) a existência de um ente que fundamente terminantemente a gênese do ser enquanto indivíduo ou determine em última instância a realidade do indivíduo, de modo a encontrar aquilo que seria o princípio mais originário de individuação ou a causa primeira desse indivíduo.

E tal suposição não pode ocorrer justamente porque isso implicaria em abordar o processo de individuação e a realidade do ser como indivíduo à maneira substancialista e hilemórfica, realizando o que Simondon chamou de “ontogênese revertida”. Ou seja, através de abordagens substancialistas e hilemórficas da individuação tendemos a confundir o conhecimento da individuação com a afirmação peremptória e pretensamente apodítica de um indivíduo como princípio de individuação; deixando, assim, de realizar aquilo que o próprio

³⁶ Por exemplo daquilo que chamamos de artificial e vital, de humanidade e mundo, de gesto corporais e funcionamento de objetos técnicos, de criação e ação maquínica, de indivíduo e coletivo, de invenção e reprodução técnica, de natureza e cultura, bem como quando buscamos a gênese das relações entre essas noções.

Simondon definiu como o propósito de sua filosofia da individuação: “conhecer o indivíduo pela individuação muito mais do que a individuação a partir do indivíduo”.

Porém, ainda poderíamos questionar: se de maneira mais sistemática³⁷ entendemos o conhecimento, a experiência e a linguagem como operações e procedimentos que, no caso dos humanos, envolvem as capacidades de produzir e articular categorias e representações, estabelecer regras de predicação, formular proposições, juízos, realizar inferências e argumentar, se este é o caso, então como é possível conhecer se não há um princípio de individuação ou uma fundamentação minimamente estável e substancial³⁸ para que possamos conhecer a realidade do ser como indivíduo? Como, então, é possível conhecer a essência de algo, na medida em que esse algo é sempre pensado e dito como um particular, ainda que mutável? Sobre a possibilidade de conhecer a individuação sob tais condições, Simondon afirma:

não podemos, no sentido habitual do termo, conhecer a individuação; podemos somente individuar, individuar-nos e individuar em nós; portanto, essa apreensão, à margem do conhecimento propriamente dito, é uma analogia entre duas operações, o que é um certo modo de comunicação. A individuação do real, exterior ao sujeito, é apreendida pelo sujeito graças à individuação analógica do conhecimento no sujeito; mas é pela individuação do conhecimento, e não só pelo conhecimento, que a individuação dos seres não sujeitos é apreendida. Os seres podem ser conhecidos pelo conhecimento do sujeito, mas a individuação dos seres só pode ser apreendida pela individuação do conhecimento do sujeito. (Ibid., p. 35).

Ora, se como afirma Simondon “a individuação dos seres só pode ser apreendida pela individuação do conhecimento do sujeito”, quais são, afinal, os critérios, índices e fundamentações adequadas dessa individuação do conhecimento do sujeito? Não estaríamos, aqui, diante dos limites já apontados por Kant, quando em sua busca por uma fundamentação transcendental³⁹ concluiu que apenas podemos conhecer os fenômenos⁴⁰, e que a razão entra em contradição e se vê diante de antinomias sempre que busca conhecer o númeno ou a coisa em si⁴¹? A propósito desses critérios, índices e fundamentações da individuação dos seres e, simultaneamente, da individuação do conhecimento do sujeito, afirma Simondon:

Se o conhecimento reencontra as linhas que permitem interpretar o mundo segundo as leis estáveis, não é porque existe no sujeito formas *a priori* da sensibilidade, cuja

³⁷ Ao menos desde Aristóteles até Kant.

³⁸ Ou seja, uma fundamentação previamente individuada, ainda que apenas de modo hipotético e abstrato.

³⁹ Portanto, uma busca pelas condições necessárias e *a priori* de conhecimento e experiência.

⁴⁰ Ou seja, a multiplicidade da experiência sensível apreendida pelo sujeito empírico, regulada, unificada e organizada como objeto pelo sujeito transcendental e suas representações, formas *a priori* do entendimento e da intuição.

⁴¹ Ou seja, aquilo que é incondicionado e objeto do puro pensamento.

coerência com os dados brutos, vindos do mundo pela sensação, seria inexplicável; é porque o ser como sujeito e o ser como objeto provêm da mesma realidade primitiva, e porque o pensamento que agora parece instituir uma inexplicável relação entre o objeto e o sujeito, de fato, apenas prolonga essa individuação inicial; as condições de possibilidade do conhecimento são, de fato, as causas de existência do ser individuado. A individualização diferencia os seres uns relativamente aos outros, mas ela também tece relações entre eles; ela os atrela uns aos outros porque os esquemas segundo os quais a individuação prossegue são comuns a certo número de circunstâncias que podem se reproduzir para vários sujeitos. (...) O ser individuado é o sujeito transcendental, e o ser individualizado, o sujeito empírico. Ora, não é absolutamente legítimo atribuir ao sujeito transcendental uma responsabilidade na escolha do caráter do sujeito empírico; o sujeito transcendental não opera uma escolha; ele mesmo é escolha, concretização de uma escolha fundadora de ser; esse ser existe na medida em que é solução, mas não é o ser enquanto indivíduo que existia anteriormente à escolha e que é o princípio da escolha; é o conjunto, o sistema do qual ele saiu e no qual ele não preexistia a título de indivíduo. A noção de escolha transcendental faz remontar longe demais a individualidade. Não há caráter transcendental, e é precisamente por essa razão que o conhecimento é universalizável; os problemas são problemas para o eu transcendental, e o único caráter, o caráter empírico, é conjunto das soluções desses problemas. (Ibid., p. 392-393).

Além da relevância da noção de pré-individual na filosofia de Simondon, também o “caráter transindividual da significação” (Ibid., p. 456) dos seres atravessa, resiste e excede às concepções que formulamos sobre a realidade desses seres enquanto indivíduos. Desse modo, nenhuma percepção e descrição dos caracteres formais e materiais dos seres individuais, por mais minuciosas que sejam, permitiria a apreensão da realidade essencial dos seres. Uma vez que, mais que identificar e indicar um estado formal e fixo de coisas ditas reais, um indivíduo (seja ele físico, vital, psíquico, coletivo) é sempre a manifestação de uma carga pré-individual (portanto, pré-noética) que informa coletivamente a significação dos entes.

A existência do coletivo é necessária para que uma informação seja significativa. Tanto que a carga de natureza original portada pelos seres individuais não pode se estruturar e se organizar, não existe forma no ser para acolher a forma aportada por sinais. Receber uma informação é, de fato, para o sujeito, operar em si mesmo uma individuação que cria o nexo coletivo com o ser do qual provém o sinal. Descobrir a significação da mensagem proveniente de um ou vários seres é formar o coletivo com eles, é individuar-se na individuação de grupo com eles. Não há diferença entre descobrir uma significação e existir coletivamente com o ser relativamente ao qual a significação é descoberta, pois a significação não é do ser, mas está entre os seres, ou melhor, através dos seres: ela é transindividual. (Ibid., p. 456).

Numa perspectiva substancialista, as relações entre “o que é” e “o que existe”, entre o uno e o múltiplo, o todo e as partes, ou entre o inteligível e o sensível, essas relações servem sempre de *organon* e não têm valor essencial para além da estrita funcionalidade lógica e representacional, pois são consideradas meios inessenciais, meros conectivos, modos de instanciação e inferência para descobrir uma causa primeira e atingir uma finalidade última, esses sim considerados essenciais. Nas abordagens e esquemas substancialistas e hilemórficos

de individuação os entes existem como formalizações do ser, não enquanto são informados em suas essencialidades, não enquanto devém realidade. A relação e a informação não têm estatuto de ser e ocupam uma posição ontológica inferior na ordem das razões. Eis a perspectiva ontológica que Simondon explicita e pretende se opor em sua filosofia da individuação e da informação.

Nesse sentido, as relações surgem como formas unitárias e abstratas que conformam os múltiplos entes em suas realidades essenciais, mas não como modos reais de existência que informam a essência dos entes. Segundo Simondon é preciso:

considerar toda verdadeira relação como tendo posto de ser e como se desenvolvendo no interior de uma nova individuação; a relação não surge entre dois termos que já seriam indivíduos; ela é um aspecto da ressonância interna de um sistema de individuação; faz parte de um estado de sistema. Esse vivente, que é de uma só vez mais e menos que a unida de, comporta uma problemática interior e pode entrar como elemento numa problemática mais vasta que seu próprio ser. A participação, para o indivíduo, é o fato de ser elemento numa individuação mais vasta por intermédio da carga de realidade pré-individual que o indivíduo contém, isto é, graças aos potenciais que ele abriga. (Ibid., p. 22-23).

A relação do ser relativamente a si mesmo é infinitamente mais rica que a identidade; a identidade, relação pobre, é a única relação do ser a si mesmo que se pode conceber segundo uma doutrina que considera o ser como possuindo uma única fase; na teoria do ser polifasado, a identidade é substituída pela ressonância interna que devém, em certos casos, significação, e autoriza uma atividade amplificante. (Ibid., p. 473).

Diante dessas críticas às noções de forma e substância, e diante da elevação da relação ao “posto de ser”, é preciso reiterar: na filosofia de Simondon, não se trata de preterir ou subordinar a noção de forma a fim de compreender o problema da individuação, mas sim de compreender que as formas - tomadas em sua natureza, ou seja, carga pré-individual ou realidade ontogenética e não arquetípica ou hipostasiada —, as formas informam essencialmente os entes em seu aqui e agora. E somente como juízo abstrato e externo ao próprio processo de individuação — como operação lógica, semântica, predicativa e categorial —, somente nesse sentido é que as formas se mostram como puros *a priori* ou *a posteriori* engendrando e conformando desde fora as coisas.

o ‘a priori’ e o ‘a posteriori’ não se encontram no conhecimento, não são forma nem matéria do conhecimento, pois não são conhecimento, mas termos extremos de uma díade pré-individual e, conseqüentemente, pré-noética. A ilusão de formas ‘a priori’ provém da preexistência, no sistema pré-individual, de ‘condições de totalidade’ cuja dimensão é superior a do indivíduo em vias de ontogênese. Inversamente, a ilusão do ‘a posteriori’ provém da existência de uma realidade cuja ordem de grandeza, no que diz respeito às modificações espaço-temporais, é inferior a do indivíduo. Um conceito não é nem ‘a priori’ nem ‘a posteriori’, mas ‘a praesenti’, pois é uma comunicação

informativa e interativa entre o que é maior e o que é menor que o indivíduo. (Ibid., p. 24-25).

Nesse sentido, em sua tese principal (ILFI), Simondon expõe sua compreensão da noção de informação como uma operação física, vital, psíquica e coletiva de alcance ontogenético. Apenas como abstração ou como estrutura há informação em sentido lógico-formal e linguístico, informação como dado, como coisa. A realidade da informação, a informação em seu sentido ontogenético só pode ser compreendida a partir de uma *alagmática*, uma teoria geral das trocas, das operações e modificações de estados (Ibid., 488).

A alagmática é a teoria das operações. Na ordem das ciências, ela é simétrica à teoria das estruturas, constituída por um conjunto sistematizado de conhecimentos particulares: astronomia, física, química, biologia. (Ibid., p. 599).

o indivíduo é a unidade do ser apreendido antes de qualquer distinção ou oposição de operação e de estrutura. Ele é aquilo em que uma operação pode reconverter-se em estrutura e uma estrutura em operação; ele é o ser anterior a qualquer conhecimento ou a qualquer ação: ele é o meio do ato alagmático. A teoria alagmática é o estudo do ser indivíduo. Ela organiza e define a relação da teoria das operações (cibernética aplicada) e a teoria das estruturas (ciência determinista e analítica). A teoria alagmática introduz tanto à teoria do saber como à teoria dos valores. Ela é axionológica, pois apreende a reciprocidade do dinamismo axiológico e das estruturas ontológicas. (Ibid., 2020a, p. 569).

A ciência das operações só pode ser atingida se a ciência das estruturas sente, do interior, os limites de seu próprio domínio. A alagmática é a vertente operatória da teoria científica. A ciência está, até os dias de hoje, cumprida apenas pela metade; agora, ela deve fazer a teoria da operação. Ora, como uma operação é uma conversão de uma estrutura numa outra estrutura, seria preciso inicialmente uma sistemática das estruturas para que o trabalho pudesse ser cumprido. A Cibernética marca o início de uma alagmática geral. (Ibid., p. 562).

Ao contrário das formas arquetípicas⁴² e substanciais⁴³, a informação existe como uma modulação das afecções e percepções, ou seja, uma experiência das transformações e modificações dos estados físicos, vitais, psíquicos e coletivos. Só há verdadeira informação na reciprocidade entre percepções e afecções, e essa reciprocidade existe sempre como problematização e manifestação de energias potenciais em vias de individuação e resolução de uma problemática. É apenas no devir dessa problematização e dessa resolução de uma problemática e na tênue reciprocidade entre percepções e afecções que o sujeito pode coincidir consigo mesmo. E como afirma Simondon:

⁴² Impressões da origem eterna e imutável nos corpos e nas coisas que atuam verticalmente sobre os existentes, ensejando uma significação e expressando a ideia abstrata de algo.

⁴³ Elementos que engendram os existentes conformando-os em um composto hilemórfico.

O sujeito só pode coincidir consigo mesmo na individuação do coletivo, pois o ser individualizado e o ser pré-individual que estão nele não podem coincidir diretamente: há disparação entre as percepções e a afetividade; mesmo que as percepções pudessem encontrar sua unidade numa ação que as sistematizasse, essa sistematização permaneceria estranha à afetividade e não contentaria a busca de espiritualidade; a espiritualidade não está nem na pura afetividade, nem na pura resolução dos problemas perceptivos; mesmo que a emoção pudesse resolver os problemas afetivos, mesmo que a ação pudesse resolver os problemas perceptivos, permaneceria no ser um hiato impossível de cobrir, entre a afetividade e a percepção, devidas unidade de emoção e unidade de ação. Mas a possibilidade mesma dessas sínteses é problemática; mais seriam, em seu isolamento respectivo, percepções comuns e resultantes afetivas, sentimentos comuns, do que verdadeiras ações ou verdadeiras emoções tendo sua unidade interna. É a reciprocidade entre percepções e afecções, no seio do coletivo nascente, que cria a condição de unidade da verdadeira ação e da verdadeira emoção. Ação e emoção nascem quando o coletivo se individua; para o sujeito, o coletivo é a reciprocidade da afetividade e da percepção, reciprocidade que unifica esses dois domínios, cada qual em si mesmo, dando-lhes uma dimensão a mais. (Ibid., p. 377). a realidade da energia potencial não é a de um objeto ou a de uma substância que consiste em si mesma, 'não tendo necessidade de nenhuma outra coisa para existir'; ela tem necessidade, com efeito, de um sistema, isto é, pelo menos de outro termo. Talvez seja preciso ir contra o hábito que nos leva a conceber o mais alto grau de ser à substância concebida como realidade absoluta, isto é, sem relação. A relação não é puro epifenômeno; ela é convertível em termos substanciais, e essa conversão é reversível, como energia potencial em energia atual. (Ibid., p. 87).

Desse modo, mais intensamente e além de ser um sinal ou signo e engendrar significação, mais intensamente e além de ser um dado, algo que representa determinados conteúdos formalmente estabilizados, a informação é o “encetante” pré-individual (potencial energético metaestável no qual não há unidade de identidade) de uma operação de individuação. A informação percebida como algo individual surge como um potencial energético cuja atualização permanecerá sempre inacabada, pois:

No momento em que um indivíduo morre, sua atividade está inacabada, e pode-se dizer que ela permanecerá inacabada enquanto subsistirem seres individuais capazes de reatualizar essa ausência ativa, semente de consciência e de ação. (Ibid., p. 371).

Esse potencial energético não é propriamente um elemento inerente ou transcendente a um sistema fechado de individuação. E não é propriamente inerente ou transcendente porque a informação não é algo como um predicado contido em um sujeito substancial, tão pouco se trata de algo derivado ou inferido de um sujeito. Ou seja, a informação não é a expressão de um antes ou depois do processo de individuação, nem expressão de um indivíduo *a priori* ou *a posteriori* - aquilo em virtude do que algo se torna outro algo ou aquilo que se mostra como efeito de um outro algo previamente estabelecido. Ao contrário, a informação surge como um “encetante”⁴⁴

⁴⁴ Para além do que já foi explicitado na primeira nota de pé de página desse trabalho sobre as implicações da escolha da palavra “encetante” para traduzir a palavra francesa “amorcer”, também há outras implicações. Dizer que a informação é um “encetante” de individuação não é o mesmo que dizer que a informação é causa ou princípio estrito da individuação. Isso porque a marca da causalidade é a previsibilidade e a relação unidirecional de

de individuação, um potencial energético que existe aqui e agora em estado de metaestabilidade e em vias de individuação *a praesenti*.

Essa distinção marca o alcance ontogenético da noção de informação em Simondon, um alcance que não nos leva a preterir ou prescindir das dimensões semânticas e epistemológicas da informação; sem embargo, a compreensão desse alcance ontogenético da informação permite que possamos concebê-la como uma unidade pré-individual e não identitária de sentido, como condição *a praesenti* da percepção e do conhecimento. Aqui, a informação não surge como dado discreto, cumulativo, probabilístico, ou como uma pura forma instrumental de predicação, mas sim como tensão interna e diferencial que produz novas axiomáticas e as amplifica.

seria preciso trazer um termo não probabilístico à teoria da informação. Talvez seja possível - e este é o ponto de partida da tese pessoal que gostaríamos de apresentar agora - falar de uma qualidade de informação ou de uma tensão de informação. Numa energia como a elétrica, leva-se em conta um fator de quantidade (Intensidade multiplicada por Tempo) e um fator qualitativo que se reporta à diferença de potencial entre as extremidades da fonte. Do mesmo modo, a fim de explicar os processos de interação, talvez seja possível caracterizar a forma não apenas por sua quantidade, mas por sua tensão, e a boa forma seria aquela que corresponde a uma tensão elevada. (Ibid., p. 592).

A informação em seu alcance ontogenético real existe como o inverso da probabilidade, pois, nesse sentido, não há propriamente informação onde há previsibilidade. Onde há probabilidade, a experiência está sempre subsumida a formas abstratas e conformações segundo essas abstrações. Entretanto, dizer que não há informação onde há previsibilidade não significa que onde há informação, em sentido simondoniano, não é possível conceber, dizer nem conhecer nada. Pois, na medida em que a informação surge como condição *a praesenti* da percepção e do conhecimento, podemos dizer que a informação é uma fundamentação da linguagem e de nossas próprias faculdades cognitivas.

E, assim sendo, a informação, também em suas dimensões semânticas e epistemológicas, surge na filosofia de Simondon como condição de possibilidade *a praesenti*

determinação entre termos. Então, pensar a informação como causa da individuação implica dizer que a individuação é um efeito de algo chamado informação, algo que preexiste lógica e materialmente à individuação. Bem, pelo que já foi exposto acima, cabe reiterar que as noções de causalidade e previsibilidade não condizem com o valor ontogenético e pré-individual que Simondon postula para a noção de informação. A informação é o “centro consistente do ser” (Ibid., p. 482), uma realidade pré-individual que surge como condição de existência comum à todo ente físico, vital, psíquico e coletivo, e como iniciadora e amplificadora de todo ser individuado. Informação é a força que se manifesta como condição de existência de todo indivíduo, marcando a “emergência de um dinamismo do ser” (Ibid., p. 420) enquanto significa o indivíduo como atos de modulação (ou seja, “síntese de uma estrutura e de uma operação.” Ibid., 570) e “ato analógico”, ou seja, ato “que salienta identidades de nexos, e não nexos de identidade, mas é necessário precisar que essas identidades de nexos são identidades de nexos operatórios, e não identidades de nexos estruturais. Com isso, descobre-se a oposição entre a semelhança e a analogia” (Ibid., p. 565).

de toda individuação; a filosofia de Simondon apresenta-se, então, como uma filosofia transcendental, não um idealismo como o de Kant, mas talvez um empirismo transcendental fundado num realismo das relações. Trata-se de uma filosofia que faz do acontecimento, do ato, do devir, da presença, da diferença e da informação os campos e eixos mais proeminentes de conhecimento da ontogênese e do processo de individuação.

Transdução e individuação

A dialética separa demasiadamente o devir da existência pela qual o ser devém. Não é o devir que modifica o ser, mas o ser que devém; as modificações do ser não são consequências do devir, mas aspectos das fases do ser. A existência das fases do ser não deve ser concebida como um simples poder de sucessão: a sucessão só existe sob um fundo de paralelismo das fases, como dimensão das fases; permanência e sucessão são conceitos que não podem dar conta do devir, pois supõem o ser reduzido a uma fase única, isto é, isento de fases. (SIMONDON, 2020a, p. 481).

A filosofia da informação e da individuação de Gilbert Simondon é expressão de uma ontologia da diferença e do devir como fundamento do nosso conhecimento e possibilidade de conceber as coisas. A partir das noções de diferença e devir, tomemos a noção de dialética em geral como exemplo de procedimento lógico e filosófico que pressupõe não apenas a diferença, mas também a mudança e o movimento como alguns dos possíveis sentidos da palavra devir. Seria, então, a filosofia da informação e da individuação em Simondon uma dialética, um movimento lógico que, a partir de contrariedades e contradições, visa uma unidade de sentido? E ainda quando pensamos na ideia de uma ontologia da diferença, ou seja, numa concepção da diferença em si e por si, uma pergunta surge quase de modo cogente: como a diferença pode gerar a si mesma sem significar uma mudança de algo já existente ou pré-determinado, ou ainda, simples efeito da oposição entre elementos ou termos previamente individuados?

Começemos, então, pela primeira pergunta que nos dará suporte para pensar como as noções de diferença e devir se inserem na filosofia de Simondon. A filosofia simondoniana da individuação e da informação seria ou implicaria uma dialética? Bem, inicialmente admitamos que a dialética em sentido geral – de Platão à Hegel - pressupõe a via categorial⁴⁵ e atributiva

⁴⁵ A propósito da via categorial de investigação do ser enquanto ser, ou seja, dos modos pelos quais múltiplos atributos podem ligar-se a um sujeito universal e substancial, Francis Wolff afirma: “[...] este esquema ontológico que Aristóteles aplica (...) obedece, como se sabe, a um esquema lógico que o juízo atributivo lhe fornece, cuja existência tinha-se tornado, como vimos, problemática: ‘dizer algo de algo’ (τι κατα τινοσ) ou, se se prefere, ‘S é P’. As diferentes categorias são as diferentes maneiras para um S, de que se fala, de ser P, isto é, de ser o que se diz dele: são os diferentes ‘modos de predicação’ (τα σχήματα της κατηγοριας). Vê-se então o que havia de ‘arcaico’ na formulação do problema por Platão: a um problema que diz respeito à natureza e à possibilidade da linguagem atributiva (como é possível o logos, aquele que diz algo de algo, como poder falar das coisas para dizer

de investigação do ser. E isso quer dizer que, dialeticamente, enunciamos sempre algo de algo e, assim, nos movemos de atribuição em atribuição em busca de enunciar algo mais e mais sintético, algo que se assemelhe mais a um universal, uma forma primeira e absolutamente estável que causaria toda possibilidade de atribuição, de instanciação, de categorização e de predicação.

A dialética exige um constante movimento ascendente e descendente até exaurir toda possibilidade de conceber que algo é advém de outro algo. Dialeticamente, ao exaurir essas possibilidades chegamos o mais próximo da essência real de algo, essência que já consideramos como existente desde o princípio, como uma substância primeira, como uma causa absoluta de todos os modos de atribuir, categorizar, predicar e instanciar, como uma unidade primordial que determina todos os múltiplos modos de dizer o ser.

Ao dizer o que é algo de modo dialético pressupomos um ser substancial ou arquetípico e dispomos diante desse ser substancial ou arquetípico atributos contrários e contraditórios. E nesse sentido, para individuar e definir o que é um indivíduo em sua essência, faz-se necessário caracterizar esse indivíduo e defini-lo através de seus atributos. Entretanto, individuar não é exclusivamente um exercício de atribuir algo a si mesmo e a outros, nem uma composição e classificação das múltiplas propriedades de um indivíduo previamente concebido. Individuar não é encontrar o princípio de tudo aquilo que já concebemos previamente como sendo um indivíduo.

Segundo Simondon (Ibid., p. 31-33), a individuação não é uma operação propriamente lógica, mas sim transdutiva. A transdução é pensada por Simondon como um método, não no sentido de um procedimento de inferência como na lógica formal, mas sim em um procedimento que, nas palavras de Simondon:

consiste em não tentar compor a essência de uma realidade mediante uma relação conceitual entre dois termos extremos e em considerar que toda verdadeira relação tem posto de ser. A relação é uma modalidade do ser; ela é simultânea aos termos dos quais assegura a existência. Uma relação deve ser apreendida como relação no ser, relação do ser e maneira de ser, e não como simples nexos entre dois termos que se poderia conhecer adequadamente mediante conceitos, pois eles teriam uma existência efetivamente separada. Por serem os termos concebidos como substâncias é que a relação é nexos de termos, é o ser é separado em termos porque é concebido, de início,

algo?), Platão dava uma resposta que se enredava ainda nas exigências dos antigos sobre a necessidade do ser (único) e a impossibilidade do não-ser. Aristóteles dá uma resposta que está justamente calcada na natureza mesma do problema: ele classifica de modo sistemático e organiza, numa certa medida, de modo ordenado, todas as maneiras (que justamente não podem ser postas sob uma única, sob pena de tornar o discurso impossível) pelas quais um atributo pode ligar-se a um sujeito. Todas estas maneiras calcam-se sobre as diferentes questões possíveis que os interlocutores do diálogo podem pôr-se a respeito de uma mesma coisa existente: primeiramente ‘que é?’ (categoria da essência ou da substância), depois ‘quanto há?’ (categoria da quantidade), ‘como é?’ (categoria da qualidade) etc.”. (WOLFF, 1996, p. 184-185).

antes de qualquer exame da individuação, como substância. Em contrapartida, se a substância deixa de ser o modelo do ser, é possível conceber a relação como não-identidade do ser relativamente a si mesmo, como inclusão no ser de uma realidade que não é apenas idêntica a ele, de maneira que o ser enquanto ser, antes de qualquer individuação, pode ser apreendido como mais que unidade e mais que identidade. (Ibid., p. 28).

Ainda a propósito da transdução, Simondon afirma:

para pensar a operação transdutiva, que é o fundamento da individuação em seus diversos níveis, a noção de forma é insuficiente, pois faz parte do mesmo sistema de pensamento que a noção de substância, ou que a noção de nexos como relação posterior à existência dos termos: tais noções foram elaboradas a partir dos resultados da individuação; elas só podem apreender um real empobrecido, sem potenciais e, portanto, incapaz de se individuar. (Ibid., p. 33).

Nesse sentido em que a individuação é fundamentalmente transdução, individuar é, sobretudo, o próprio “ato de incidência transformadora” (SIMONDON, 2020c, p. 284)⁴⁶, a própria concepção ou intuição de algo indefinido, de um potencial energético que se amplifica e ressoa, de modo a tornar perceptível tudo o que há em suas múltiplas dimensões e como profusão de diferença. A transdução, todavia - e justamente por não ser uma operação de inferência lógica, não estabelece terminantemente os horizontes de sentido nem esgota os potenciais energéticos do ser enquanto ser. O indivíduo, assim, não é um efeito ou uma causa da individuação, mas sim a própria individuação sendo.

A transdução, portanto, (...) é também intuição, visto que ela é aquilo pelo qual uma estrutura, num domínio de problemática, aparece como o que aporta a resolução dos problemas postos. Mas, inversamente à dedução, a transdução não vai procurar alhures um princípio para resolver o problema de um domínio: ela tira a estrutura resolutive das próprias tensões desse domínio, assim como a solução supersaturada cristaliza-se graças a seus próprios potenciais e segundo a espécie química que ela abrange, e não pelo aporte de alguma forma estrangeira. Ela também não é comparável à indução, pois, embora a indução certamente conserve os caracteres dos termos de realidade compreendidos no domínio estudado, tirando as estruturas da análise desses mesmos termos, ela conserva apenas o que há de positivo, isto é, o que há de comum a todos os termos, eliminando o que há de singular; a transdução, ao contrário, é uma descoberta de dimensões que o sistema faz comunicar, dimensões essas de cada um

⁴⁶ Ser ou não ser informação não depende somente de características internas de uma estrutura; a informação não é uma coisa, mas a operação de uma coisa ingressando num sistema e nele produzindo uma transformação. A informação não pode ser definida fora desse ato de incidência transformadora e da operação de recepção. Não é o emissor que faz de uma estrutura uma informação, pois uma estrutura pode se comportar como informação com relação a um receptor dado, sem ter sido composta por um emissor individualizado e organizado; impulsões provenientes de fenômenos aleatórios podem disparar um dado receptor, da mesma forma como as provenientes de um emissor (cf. o sinal interferente, o ruído, a interferência e o QRM). Em contraposição, os sinais emitidos por um emissor resultam apenas na degradação de sua energia portadora, se eles não encontrarem um ou mais receptores nos quais eles desempenhem um papel eficaz, determinando as mudanças de estado que não poderiam ocorrer sem a incidência dos sinais: a realidade local, o receptor, é modificado em seu devir pela realidade incidente, e é essa modificação da realidade local pela realidade incidente que é a função da informação. É virtualmente receptora toda realidade que não possui inteiramente nela mesma a determinação do curso de seu devir. (SIMONDON, 2020c, p. 284).

dos termos, de tal maneira que a realidade completa de cada um dos termos do domínio possa vir a se ordenar sem perda, sem redução, nas novas estruturas descobertas; a transdução resolutive opera a inversão do negativa em positivo: aquilo pelo qual os termos não são idênticos uns aos outros; aquilo pelo qual são díspares (...) é integrado ao sistema de resolução e devém condição de significação; não há empobrecimento da informação contida nos termos. (SIMONDON, 2020a, p. 31-32).

Desse modo, os indivíduos entendidos como unidades lógicas e termos com valores unitários e discretos, unidades estritamente referidas⁴⁷, todos esses indivíduos são abstrações, ficções lógico-formais que servem a uma necessidade de permanência e que respondem à vontade de subordinar o devir a um princípio substancial e estável de individuação. Por outro lado, o indivíduo em sentido ontogenético – ou seja, em sua essência real - é um potencial energético metaestável e pré-individual em vias de amplificação e concretização. E essa operação de amplificação e concretização de potenciais energéticos metaestáveis e pré-individuais é o que Simondon chama de transdução (Ibid., p. 27-32).

Desse modo, transduzir não é um procedimento lógico que conforma e articula de modo inferencial e predicativo o ser e a existência, o uno e o múltiplo, o todo e as partes. Transduzir é uma operação estética e inventiva, uma operação de amplificação energética, onde o uno e o múltiplo não são primordialmente unidades aritméticas que conformam e equacionam o ser, mas sim unidades perceptivas que informam, diferenciam e tensionam tudo o que há.

Quando pensamos em termos de realidades opostas, de díades, de gêneros ou quaisquer diferenças específicas – por exemplo: dia/noite; guerra/paz; servidão/liberdade; partícula/onda; grande/pequeno; quente/frio, etc. – as definições e diferenças reais entre essas noções não residem na contrariedade ou contradição puramente formais entre os termos dia/noite, guerra/paz, servidão/liberdade, partícula/onda, grande/pequeno e quente/frio. As diferenças reais e definições dessas noções residem na modulação das fases que percebemos como um progressivo amanhecer/anoitecer, guerrear/pacificar, dominar/libertar, mover-se particularmente/mover-se de modo ondulatório, crescer/diminuir. Não são apenas os limites, mas igualmente os liames e limiares desses processos que nos informam da essência real dos fenômenos.

INFORMAÇÃO E TOMADA DE FORMA: O PRÉ-INDIVIDUAL NO INDIVÍDUO

A concepção do ser sobre a qual repousa este estudo é a seguinte: o ser não possui uma unidade de identidade, que é a do estado estável, na qual nenhuma transformação

⁴⁷ Uma parte ou um todo substanciais, um átomo ou um cosmo, uma figura ou um fundo, um corpo ou uma alma, uma matéria ou uma forma, um ponto ou uma linha, uma partícula ou uma onda.

é possível; o ser possui uma unidade transdutiva, isto é, ele pode defasar-se relativamente a si mesmo, transbordar a si mesmo de um lado e de outro de seu centro. O que se toma por relação ou dualidade de princípios é, de fato, alastramento do ser, que é mais que unidade e mais que identidade; o devir é uma dimensão do ser, e não o que lhe advém segundo uma sucessão que seria sofrida por um ser primitivamente dado e substancial. A individuação deve ser apreendida como devir do ser, e não como modelo do ser, o que esgotaria sua significação. O ser individuado não é todo o ser, nem o ser primeiro; em vez de apreender a individuação a partir do ser individuado, é preciso apreender o ser individuado a partir da individuação, e a individuação a partir do ser pré-individual, repartido segundo várias ordens de grandeza. (SIMONDON, 2020a, p. 27).

Nessa passagem disposta no início de ILFI, Simondon sintetiza o seu projeto filosófico e a sua abordagem do problema da individuação. O projeto filosófico consiste em conhecer a realidade do ser enquanto indivíduo - em suas “várias ordens de grandeza” e modos de existência - como processo de individuação, ou seja, “como devir do ser”. E a abordagem do problema da individuação é aquela que concebe a real ontogênese dos seres como “alastramento do ser, que é mais que unidade e mais que identidade”, uma vez que “o devir é uma dimensão do ser, e não o que lhe advém segundo uma sucessão que seria sofrida por um ser primitivamente dado e substancial.”.

Tanto a abordagem simondoniana do problema da individuação quanto o seu projeto filosófico colocam em questão as já comentadas duas vias tradicionais de investigação do ser enquanto indivíduo, vias que o filósofo reconhece como emblemáticas, recorrentes e pervasivas na história do pensamento ocidental. De modo que é com as seguintes palavras que Simondon inicia sua tese principal sobre a individuação, e é imbuído das mesmas ideias que Simondon sempre reinicia seus argumentos sobre a real ontogênese dos seres enquanto indivíduos:

Existem duas vias segundo as quais a realidade do ser como indivíduo pode ser abordada: uma via substancialista (...) e uma via hilemórfica (...) No entanto, há algo em comum nessas duas maneiras de abordar a realidade do indivíduo: ambas supõem que exista um princípio de individuação anterior à própria individuação, suscetível de explicá-la, de produzi-la, de conduzi-la. A partir do indivíduo constituído e dado, esforçam-se para remontar às condições da existência dele. (Ibid., 2020a, p. 13).

Então, já a partir dessas primeiras passagens de ILFI podemos concluir que o propósito filosófico de Simondon exige uma crítica radical de noções fulcrais na história da filosofia. Tratam-se, aqui, de noções que fundamentam um conjunto de tradições filosóficas que, por sua vez, pressupõem díades (por vezes dualismos) metafísicos⁴⁸ como princípios e fundamentações últimas de todo conhecimento do real. Simondon reconhece essas tradições filosóficas como

⁴⁸ Dualismos, tais como: substância/acidente; substância/devir; forma/matéria; alma/corpo; intelecto/sensibilidade; uno/múltiplo; universal/particular; essência/aparência; estabilidade/movimento; sujeito/objeto; *a priori/a posteriori*; identidade/diferença; etc.

herdeiras das abordagens substancialistas e hilemórficas da realidade do ser como indivíduo. Essas tradições filosóficas são perscrutadas por Simondon que, a cada passagem de suas obras, busca explicitar os pressupostos e os modos como noções e díades fundamentam as teorias e abordagens do ser enquanto indivíduo.

A partir dessa abordagem, Simondon observa alguns dualismos pressupostos nas teorias e teses fundadas nas ideias de forma arquetípica, substância primeira e forma/matéria como composto substancial (hilemorfismo). Esses dualismos pressupostos podem ser descritos do seguinte modo: há de um lado a necessária finitude de todo indivíduo e, de outro lado, a eternidade hipostasiada do ser; de um lado há as existências múltiplas e restritas e de outro lado a essência una e ilimitada; há de um lado as coisas e de outro lado as suas determinações; de um lado há as partes e de outro lado o todo; há de um lado a sensibilidade que só apreende a coisas individuais ou particulares e, de outro lado, o intelecto capaz de compreender os universais, as coisas em suas determinações e propriedades mais gerais e comuns.

Sob esses pressupostos, esses pares dimensionais passam a ser concebidos como epifenômenos, realidades contrapostas ou que mantêm uma relação unilinear, de causalidade e primazia ontológica de uma dimensão sobre a outra. E ainda que se admita algum grau de participação e complementaridade entre essência e existência, todo e partes, ilimitado e limitado, sob esses dualismos, toda participação e complementaridade é concebida como relação de causalidade, identidade (unidade substancial abstrata) e finalidade entre a substância infinita e necessária (marca do ser enquanto ser) e seus acidentes (marca da pluralidade, contingência e do caráter fortuito e precário das existências). A propósito dessa primazia ontológica que acompanha a história da filosofia, Simondon dirá:

A relação do ser relativamente a si mesmo é infinitamente mais rica que a identidade; a identidade, relação pobre, é a única relação do ser a si mesmo que se pode conceber segundo uma doutrina que considera o ser como possuindo uma única fase; na teoria do ser polifasado, a identidade é substituída pela ressonância interna que devém, em certos casos, significação, e autoriza uma atividade amplificante. Tal doutrina supõe que a ordem das realidades seja apreendida como transdutiva, e não como classificatória. (Ibid., p. 473).

Diante do reconhecimento de que na história da filosofia há um primado da forma arquetípica e do ser enquanto substância primeira, una e marcada pela identidade abstrata de si consigo mesmo, Simondon postula a teoria do ser polifasado e a informação como “um dos aspectos da reciprocidade do ser individuado relativamente a si mesmo” (Ibid., p. 473). E é com a teoria do ser polifasado e com as noções de informação que Simondon buscará conhecer a ontogênese (Ibid., p. 16) do ser enquanto indivíduo em sua realidade.

Ou seja, é com essa teoria e com essa noção que o filósofo pretende suscitar e vivenciar a gênese real do ser enquanto indivíduo, “indivíduo, individuar-nos e individuar em nós” (Ibid., p. 35), mais do que buscar uma origem pretérita, hipotética e abstrata do ser individuado. E ainda com esse mesmo propósito, Simondon também reconhecerá no advento da noção de “campo” um caminho adequado para pensar as implicações ontológicas de uma teoria das relações e da reciprocidade. Nesse sentido, dirá Simondon:

O longo caminhar da Idade Média e do Renascimento não encontrou perfeitamente, parece, uma correlação, um verdadeiro *μεταξύ* que reuniria em si, de maneira completa, a forma arquetípica e a forma hilemórfica. Sem dúvida alguma, existem doutrinas de extremo interesse, como, por exemplo, a de Giordano Bruno, que identifica os diferentes tipos de causas, e que talvez, por meio de um vocabulário mais aristotélico, permitisse esboçar uma síntese das formas arquetípica e aristotélica. No entanto, faltava uma chave, na análise dos processos de interação, uma noção que se pudesse tomar como paradigma, e essa noção só apareceu no final do século XIX, na Psicologia da Forma: é a noção de campo; ela é um presente feito às ciências humanas pelas ciências da natureza. Ela estabeleceu uma reciprocidade de estatutos ontológicos e de modalidades operatórias entre o todo e o elemento. (Ibid., p. 585).

Se na filosofia de Simondon o que está em questão é conhecer a realidade do ser enquanto indivíduo, é importante observar que esse conhecimento é possível, segundo Simondon:

se o indivíduo, ao invés de ser concebido como uma substância ou um ser precário que aspira à substancialidade, for apreendido como o ponto singular de uma infinidade aberta de relações. Se a relação tem valor de ser, já não há oposição entre o desejo de eternidade e a necessidade da vida coletiva. (Ibid., p. 512).

Trata-se, portanto, de um conhecimento do indivíduo como relação e singularidade, um conhecimento que não parte de uma presunção de que o todo e o elemento, a essência e a existência, o ilimitado e o limitado mantenham necessariamente uma relação de causalção, primazia ou superposição ontológica. O conhecimento da realidade do ser enquanto indivíduo não equivale a uma apreensão do que há (ou deve haver) de universal e essencial nas coisas individuais - como se esses universais e essa essência constituíssem uma totalidade substancial autodeterminada e sem relações -, e tão pouco implica ou visa uma recomposição e compreensão das coisas em suas partes constitutivas, como se essas coisas existissem de modo necessariamente precário e dependente de uma essência ou valor universal velados, nem sempre presentes e difíceis de serem alcançados.

Enquanto singularidade e relação, o ser individual é sempre mais que unidade e mais que identidade. Sua singularidade transborda toda concepção de totalidade e escapa a toda particularização. Essencialmente, a realidade individual existe como força pré-individual e

fonte profusa de informação. Esse entendimento, por sua vez, não contraria necessariamente o fato de que nós concebemos a realidade como algo constituído de momentos e fases, e também não negligencia o fato de que nós percebemos a existência (seja ela ideal ou corpórea) como composta de partes e instantes. Entre aquilo que entendemos e percebemos como o ilimitado pré-individual e as existências individuais limitadas não há essencialmente uma oposição, uma hierarquia ou uma relação de causalidade, mas sim um paralelismo (Ibid., p. 481, 556, 560), uma relação de correspondência.

Esse paralelismo e essa correspondência, por sua vez, só podem ser entendidos por uma inteligência que não se pretende sinônimo de compreensão de objetos, cálculo de experiências, contabilidade de fenômenos ou equacionamento terminante de problemas. Quando admitimos que inteligência é sempre o mesmo que compreensão, presumimos que toda inteligibilidade serve a um controle de formas e conteúdos, presumimos que toda inteligência é um artifício e instrumento de apreensão e detenção de objetos.

Se, ao contrário, definimos inteligência como o movimento do entendimento que inventa, problematiza, deseja, percebe-se como reflexo e participante de modos de existência, sente-se responsável por essas existências, então, passamos assim a conceber que intelecto e sensibilidade são em realidade, para além de faculdades distintas e por vezes opostas de apreensão, dois modos paralelos, recíprocos e correspondentes de individuar, individuar-nos e individuar em nós. Intelecto e sensibilidade existem essencialmente como um mesmo ato e um mesmo fato de individuação, não apenas como um artefato ou artifício de controle individual ou de computação e processamento de elementos que compõem e conformam aquilo que designamos indivíduo.

Com esse entendimento, não há algo que se possa chamar honestamente de “inteligência artificial”. Isso porque nenhuma inteligência real opera apenas como um mero artifício, cálculo ou instrumento para fins particulares. Em essência, a inteligência, assim com a sensibilidade, são ressonâncias internas, ampliações e aberturas para a diferença e para aquilo que é mais que unidade e mais que identidade. O indivíduo inteligente e o indivíduo sensível, em realidade, existem como experiências vitais movidas por uma força de invenção, um lançar-se no que se percebe como insondável, inefável e ilimitado. Nesse sentido, a inteligência e a sensibilidade são uma protusão e profusão infinita de modos de existência, uma potência pré-individual de individuação. Eis um dos postulados fundamentais da filosofia de Gilbert Simondon: a infinitude da potência pré-individual de individuação. Uma potência que todo indivíduo aporta e manifesta enquanto existe e percebe o quão profuso, inefável e insondável é o ser.

Essa potência, contudo, não é redutível à estabilidade ou instabilidade de formas e substâncias específicas, tão pouco se trata de uma potência subsumível a categorias que abarcam os objetos como um todo ou a conceitos que permitem compreender fenômenos e objetos, descrevendo-os em suas partes constitutivas. Essa potência pré-individual de individuação é essencialmente uma força de invenção e não de dominação, uma força de ampliação e não de subsunção, uma força de produção de correlações e não de descoberta de causalidades.

Animado nessa potência pré-individual de individuação, o ser enquanto indivíduo surge como um campo de tensões e problemáticas em vias de resolução, e não apenas um limite, um liame ou um limiar entre o ser enquanto ser e o que devém. A realidade do ser enquanto indivíduo não reside no que nele há de estável ou de instável, mas sim no equilíbrio metaestável das tensões e problemáticas em vias de resolução. Esse equilíbrio metaestável é a vida do ser animando a realidade individual sem esgotá-la e anulá-la em sua pura individualidade.

Só a morte seria a resolução de todas as tensões; e a morte não é a solução de problema algum. A individualidade resolutive é a que conserva as tensões no equilíbrio de metaestabilidade, em vez de anulá-las no equilíbrio de estabilidade. (Ibid., p. 305).

Viver consiste em ser agente, meio e elemento de individuação. As condutas perceptivas, ativas, adaptativas são aspectos da operação fundamental e perpetuada de individuação que constitui a vida. (Ibid., p. 318).

O indivíduo é um ato de individuação, um ato que atravessa aquilo que no indivíduo há de estável, lógico-formal, determinístico e substancial para fazer emergir a potência pré-individual, uma potência percebida, entendida e mobilizada como informação que enseja e como acontecimento que suscita a “operação fundamental e perpetuada de individuação que constitui a vida”. O indivíduo pode ser entendido formalmente ora como um termo particular, como uma coisa que limita e possui suas limitações inerentes, como uma ligação do ser com os modos de existência ou como um fenômeno liminar que marca a passagem do que existe para o que está por vir. E, de fato, todos esses entendimentos podem ser coerentes e produzir seus efeitos nos modos como conhecemos e imaginamos mundos.

Por outro lado, o que as noções de pré-individual, de forma (boa-forma) e de informação na filosofia de Simondon nos permitem saber, perceber e reconhecer é que o indivíduo é sempre mais que um todo arquetípico ou uma parte hipostasiada, sempre mais que termos, entes abstratos ou elementos físicos definidos pela pura identidade de si consigo mesmo. O indivíduo é um campo de tensões e resoluções de problemáticas, um gradiente do ser polifasado (Ibid., p. 473, 476) e uma modulação de sistemas de individuação. Assim, dirá Simondon:

O indivíduo não é um ser, mas um ato, e o ser é indivíduo como agente desse ato de individuação pelo qual ele se manifesta e existe. A individualidade é um aspecto da geração, explica-se pela gênese de um ser e consiste na perpetuação dessa gênese; o indivíduo é o que foi individuado e continua a se individuar; ele é relação transdutiva de uma atividade, a uma só vez resultado e agente, consistência e coerência dessa atividade pela qual foi constituído e pela qual ele constitui; ele é a substância hereditária, segundo a expressão de Rabaud, pois transmite a atividade que recebeu; ele é o que faz passar tal atividade, através do tempo, sob forma condensada, como informação (...) o indivíduo está sempre em relação dupla e anfibológica com aquilo que o precede e aquilo que o segue. (Ibid., p. 281).

O indivíduo como ato de individuação, relação e gradiente, um ato de tensão e modulação, esse indivíduo é o que nos in-forma na carga de indeterminado que significa e ressoa o ser no mundo. E o prefixo “in”, aqui, designa um movimento simultaneamente interno, para dentro e de diferenciação com o que é dado, diferenciação em relação àquilo que é concebido como índice de estabilidade ou instabilidade, diferenciação de formas previamente estabelecidas ou postuladas.

Há in-formação quando há afecção e sensação (Ibid., p. 383-384) da presença de uma força irreduzível e diferencial que desloca ideias e corpos, lançando-nos em um processo de “individuação perpetuada” (Ibid., p. 78, 83, 240, 501); um processo que só encontra seu termo quando a “não-imortalidade que faz a individualidade” (Ibid., p. 245) conduz à ideia, percepção ou convicção empedernida de que a morte é a única certeza da vida. E nesses casos, no que se refere ao vivente humano, uma vez que é próprio de todo indivíduo um anseio por unidade e uma resolução (através da identidade) da problemática em que consiste sua individualidade, passa-se a ansiar, ter expectativa ou mesmo vontade de matar e morrer, a fim de realizar essa certeza, percepção ou convicção empedernida.

Na vontade do indivíduo de servir a alguma coisa, de fazer alguma coisa de real, certamente há de alguma forma a ideia de que o indivíduo não pode consistir somente em si mesmo. (Ibid., p. 372).

Assim, a individualidade pensada não como processo, mas sim como substância, etapa final ou resultado acabado de uma individuação, pode surgir como uma obliteração do pré-individual e da informação na ontogênese dos seres, ontogênese que se manifesta como individuação perpetuada e abertura infinita de novas relações.

a tradição filosófica ocidental é quase inteiramente substancialista. Ela negligenciou o conhecimento do indivíduo real, pois não podia apreendê-lo em sua gênese. Molécula indivisível e eterna, ou ser vivo ricamente organizado, o indivíduo era apreendido como uma realidade dada, útil para explicar a composição dos seres ou para descobrir a finalidade do cosmos, mas não como uma realidade em si mesma cognoscível. (Ibid., 2020a, p. 125).

As intenções e espíritos dialógicos, inferenciais, críticos, axiomáticos, fundacionais e sistemáticos, todos esses, imbuídos dos pressupostos substancialistas, surgem como fio condutor da maior parte dessas tradições filosóficas. Não obstante esse diagnóstico e interpretação da tradição filosófica ocidental, em sua busca por compreender a realidade do ser enquanto indivíduo, bem como a realidade de seus modos de existência, Simondon não se afasta desses espíritos nem negligencia essas intenções críticas, sistemáticas, axiomáticas e fundacionais da filosofia; espíritos e intenções que remontam a história do pensamento, desde Platão e Aristóteles (Ibid., p. 584), mas que também podem ser reconhecidas como tipicamente modernas e que nos lembram, por exemplo, Immanuel Kant, quando em seu prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura* afirma:

A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana.

Ela não tem culpa por cair nesse embaraço. Ela começa por princípios cujo uso, inevitável no curso da experiência, é também suficientemente confirmado por esta. Com eles, ela sobe então (como também é próprio de sua natureza), cada vez mais alto, a condições mais longínquas. Como, no entanto, ela se torna consciente de que desse modo, visto que as perguntas nunca cessam, seu trabalho teria de permanecer inacabado, ela se vê então forçada a buscar refúgio em princípios que ultrapassam todo uso possível da experiência e, ao mesmo tempo, parecem tão insuspeitos que mesmo a razão humana comum está de acordo com eles. Com isso, porém, ela se lança na escuridão e em contradições que pode até dirimir, supondo que alguns erros estejam ocultos em seu fundamento, mas não consegue descobri-los porque os princípios de que se serve, na medida em que extrapolam todos os limites da experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O campo de batalha dessas intermináveis querelas chama-se metafísica. (KANT, 2015, p. 17).

Ainda que haja aspectos da filosofia simondoniana que se contrapõem frontalmente com a filosofia kantiana⁴⁹, assim como ocorre com as questões metafísicas descritas por Kant, também em Simondon a pergunta “o que é o indivíduo?” - ou “o que define o ser em sua realidade como indivíduo?” - é uma pergunta que não podemos recusar, mas que também não podemos responder terminantemente a partir de alguns critérios lógico-formais; critérios que tradicionalmente admitimos como sendo claros e distintos para um conhecimento adequado do real ou uma resposta logicamente válida para os problemas que podemos reconhecer e para as questões que podemos nos colocar.

⁴⁹ Por exemplo, quando Simondon fala sobre a ilusão das formas *a priori* e da centralidade da ideia de *a posteriori* no conhecimento (Ibid., p. 25-26), e afirma que “o *a priori* e o *a posteriori* não se encontram no conhecimento; não são forma nem matéria do conhecimento, pois não são conhecimento, mas termos extremos de uma díade pré-individual e, conseqüentemente, pré-noética.”.

Diante disso, axiomas e lógicas prévias mostram-se sempre insuficientes, deficitários e retardatários diante do conhecimento do indivíduo real em sua gênese. Ainda que axiomas e lógicas prévias sejam necessárias para fins de apreensão subjetiva e objetiva do real, com esses recursos sempre nos escapará o conhecimento da realidade pré-individual, ou seja, sempre nos escapará o conhecimento real do indivíduo em sua natureza essencial, uma vez que, “o indivíduo é tensão, supersaturação, incompatibilidade”. (Ibid., p. 569). Quanto ao caráter necessário e insuficiente de axiomas e lógicas prévias, Simondon dirá:

Quanto à axiomatização do conhecimento do ser pré-individual, ela não pode estar contida numa lógica prévia, pois nenhuma norma, assim como nenhum sistema destacado de seu conteúdo, pode ser definida: só a individuação do pensamento pode, cumprindo-se, acompanhar a individuação de seres outros que não o pensamento; portanto, não é nem um conhecimento imediato, nem um conhecimento mediato que podemos ter da individuação, mas um conhecimento que é uma operação paralela à operação conhecida. (Ibid., p. 34-35).

O universo completo só existe enquanto o vivente entra na axiomática desse universo; se o vivente se desprende ou fracassa, o universo se desfaz em mundos perceptivos de novos díspares. O vivente, entrando em meio a esses mundos perceptivos para dele fazer um universo, amplifica a singularidade que ele porta. Os mundos perceptivos e o vivente se individuam juntamente em universo do devir vital. (Ibid., p. 317).

Não podemos, então, recusar a pergunta “o que é o indivíduo?” - e tão pouco esgotar terminantemente as respostas para essa pergunta – porque o indivíduo, por mais convictos que nós estejamos da sua existência em si e por si ou inexistência, ele surge sempre como uma problemática a ser resolvida. A percepção de um indivíduo, enquanto tal, sempre atravessa e transborda toda concepção que dele podemos ter. Essas relações e limites entre a concepção e a percepção aproximam Simondon de filósofos como Henri Bergson, para quem a intuição, a imagem e o tempo enquanto duração são as aberturas filosóficas para o conhecimento da realidade em devir.

Se os sentidos e a consciência tivessem um alcance ilimitado, se, na dupla direção da matéria e do espírito, a faculdade de perceber fosse indefinida, não precisaríamos conceber nem tampouco raciocinar. Conceber é um paliativo quando não é dado perceber, e o raciocínio é feito para colmatar os vazios da percepção ou para estender seu alcance (...) Todo mundo pôde constatar, com efeito, que as concepções mais engenhosamente conjugadas e os raciocínios mais cientificamente esteados desabam como castelos de carta no dia em que um fato – um único fato realmente percebido – vem chocar-se contra essas concepções e esses raciocínios (...) A insuficiência de nossas faculdades de percepção – insuficiência constatada por nossas faculdade de concepção e raciocínio – foi o que deu origem à filosofia. (BERGSON, 2006, p. 151-152).

Por abstrata que seja uma concepção, é sempre numa percepção que ela tem seu ponto de partida. A inteligência combina e separa; ela arranja desarranja e coordena; ela não cria. É-lhe preciso uma matéria, e essa matéria só lhe pode vir dos sentidos ou da consciência. (Ibid., p. 153).

Seguindo distinções como essas entre as noções de concepção e de percepção, bem como suas implicações na história do pensamento filosófico, podemos dizer que aquilo que entendemos como sendo o indivíduo é sempre a percepção de uma fase ou centelha do ser que se alastra, ressoa e devém. Um indivíduo é sempre disparação, encruzilhada, presença de uma dupla e simultânea abertura para aquilo que não é definitivamente si mesmo e para aquilo que está em vias de ser si mesmo. O indivíduo, dirá Simondon:

é contemporâneo de seu devir, pois esse devir é o de sua individuação; o tempo mesmo é essência, de jeito algum como desenrolamento a partir de uma origem, ou tendência para um fim, mas como constituição resolutive do ser. Tal concepção só é possível caso se admita a noção de fases do ser. (SIMONDON, 2020a, p. 480).

Em termos de tempo, o indivíduo não está no passado, mas no presente, pois ele só continua conservando sua individualidade na medida em que essa reunião constitutiva de condições se prolonga e é prolongada pelo 'próprio indivíduo. O indivíduo existirá enquanto o misto de matéria e de energia que o constitui estiver no presente. É isso que se pode nomear consistência ativa do indivíduo. É por essa razão que todo indivíduo pode ser condição de devir. (Ibid., p. 109).

Se frequentemente concebemos o indivíduo como o termo de uma relação, como o elemento de um processo ou como o que há de particular em um todo reunido, se tendemos a pensar os seres individuais como coisas estritas ou compostas, como obviedades, identidades de si consigo mesmo, como realidades em si e por si estáveis e esvaziadas de toda relação, como dados *a priori* ou axiomas; todos essas formas de conceber e pensar são apenas modos de apreensão abstrata e cristalização no passado ou no futuro de algo que devém e existe como presença, aqui e agora. Todas essas formas surgem como modos de atribuir estabilidade e substancialidade às coisas percebidas, modos de conceder um caráter resolutive e perceptivo (no sentido de captável) ao real.

Entretanto, ocorre que esses modos não esgotam o real. E ademais, tudo o que escapa a categorizações e transborda limites também tensiona nossas noções de estabilidade ou nossos esquemas resolutive de uma problemática. É a permanência desse tensionamento de esquemas resolutive que nos marca de modo muito mais intenso e duradouro, uma vez que “a percepção apreende aqui não somente a forma do objeto, mas sua orientação no conjunto” (Ibid., p. 351), a percepção apreende o objeto em sua tendência a transcender esquemas estruturais que denominamos formas puras e pregnantes do ser (Ibid., p. 350). Nessa mesma passagem, afirma Simondon:

Se não houvesse uma tensão prévia, um potencial, a percepção não poderia chegar a uma segregação das unidades que é ao mesmo tempo a descoberta da polaridade dessas unidades. A unidade é percebida quando uma reorientação do campo

perceptivo pode se fazer em função da polaridade própria do objeto. (...) Todas as vezes que a tensão do sistema não pode se resolver em estrutura, em organização da polaridade do sujeito e da polaridade do objeto, subsiste um incômodo que o hábito tem dificuldade em destruir, mesmo que todo perigo esteja distanciado. (Ibid., p. 351).

Individuação, conhecimento e tomada de forma

O molde e o modulador são casos extremos, mas a operação essencial de tomada de forma cumpre-se do mesmo jeito; ela consiste no estabelecimento de um regime energético, durável ou não. Moldar é modular de maneira definitiva; modular é moldar de maneira contínua e perpetuamente variável. (SIMONDON, 2020a, p. 52).

Se por um lado o conhecimento da realidade depende do hábito que se constitui na conjunção de saberes e é moldado na transmissão de formas típicas de individualidade, por outro lado, a realidade do conhecimento reside no ato informativo que tensiona sistemas e modula esquemas resolutivos sobre os indivíduos. A realidade dos seres enquanto indivíduos é a permanência desse tensionamento de sistemas e esquemas resolutivos. E nesse sentido, a ideia e a percepção de puros indivíduos surgem como ficções da “boa forma” e ilusões de formas arquetípicas. Trata-se de ficções e ilusões, sim. Todavia, ficções substanciais e ilusões necessárias que constituem fases da tomada de forma, ou seja, fases do processo de individuação. Essas fases, por sua vez, são necessárias, mas insuficientes quando se trata de conhecer a realidade do ser enquanto indivíduo, uma vez que “nenhum determinismo da ‘boa forma’ é suficiente para prever o que se produz.” (Ibid., p. 347).

Reconhecer que a noção de indivíduo é uma ficção substancial e ilusão necessária não significa, entretanto, constatar a plena esterilidade dessa noção, nem atestar a sua completa improdutividade ou seu destino de impotência. Isso por que toda ficção e ilusão, por mais vãs, utópicas, distópicas, nefasta, benéficas ou circunstancialmente úteis que elas sejam, jamais deixarão de ser grávidas, de nos afetar e emocionar, jamais deixarão de presentificar passados enquanto aportam futuros, jamais deixarão de expressar uma tensão e uma resolução daquilo que percebemos e concebemos, aqui e agora, como sendo o real.

O que é a alma da ficção e da ilusão, o que as faz existir como algo que mobiliza os corpos no mundo, o que realmente as anima não são apenas os seus atributos e efeitos passados ou futuros de verdade ou falsidade no mundo, mas sim a carga pré-individual, as potências de invenção e criação que elas aportam. E se, de fato, concedemos uma alma às ficções, ilusões ou a qualquer ser enquanto indivíduo que podemos conceber, ou seja, se realmente reconhecemos uma potência mobilizadora e criadora de existências aos seres enquanto indivíduos, então, como afirma Simondon:

é preciso renunciar a substancializar a alma, pois ela não possui em si mesma toda sua realidade; o presente necessita do porvir e do passado para ser presente e, por estes dois distanciamentos, do porvir e do passado, a alma toca o corpo. O corpo é o não-presente; ele não é a matéria de uma alma-forma. O presente surge do corpo e retoma ao corpo; a alma cristaliza o corpo. O presente é operação de individuação. O presente não é uma forma permanente; ele se acha como forma na operação, ele acha forma na individuação. Esse duplo nexos de simbolização do presente relativamente ao porvir e ao passado permite dizer que o presente, ou melhor, a presença, é significação relativamente ao passado e ao porvir, mútua significação do passado e do porvir através da operação transdutiva. (Ibid., p. 432).

Se os seres enquanto indivíduos surgem como ficções ou como ilusões, é preciso reconhecer que o que há de essencial nas ficções não é redutível ao fato dessas ficções se mostrarem como mentiras, fingimento, falácia, alucinações ou invenções infundadas e indemonstráveis. Do mesmo modo, o que há de essencial nas ilusões não é somente o fato delas se revelarem como equívocos da mente ou decorrência de um engano da percepção. Ao contrário, o que há de essencial nas ficções e ilusões é também o fato de que todas elas são, primordialmente, fundadas em crenças e convicções. E, dogmáticas ou não, essas crenças e convicções não apenas nos afetam, mas nos emocionam, perduram e se expandem em nós, fazendo-nos perceber que o real existe num jogo reiterado e simultâneo de tensões e resoluções. (Ibid., p. 381-383).

Vivenciamos essas dimensões essenciais das ficções e ilusões, por exemplo, todas as vezes que constatamos que não basta dirimir enganos e fantasias para aplacar e deter a força de crenças e convicções. Ficções e ilusões são sempre a manifestação de uma vontade ou da intensidade de uma emoção diante de um tensionamento ou incômodo, sempre o reflexo e a ressonância de um desejo. Como reflexo de algo, toda ficção e ilusão são expressões de um encontro, de uma correspondência entre dispares e de uma analogia⁵⁰ (Ibid., p. 150). Como ressonância de algo, toda ficção e ilusão são sempre percepção e afecção⁵¹ de uma amplificação

⁵⁰ Lembrando que, como observa Simondon, “A verdadeira analogia, segundo a definição do Padre de Solages, é uma identidade de nexos, e não um nexos de identidade. O progresso transdutivo do pensamento consiste, com efeito, em estabelecer identidades de nexos. Essas identidades de nexos não se apoiam, de jeito algum, em semelhanças, mas, ao contrário, em diferenças, e elas têm por escopo explicá-las: elas tendem à diferenciação lógica, e de maneira nenhuma à assimilação ou à identificação.” (Ibid., p. 150).

⁵¹ Por afecção entendemos aquilo que Simondon chamou de “mediação ativa” e não apenas o efeito de uma sensação ou experiência. Nesse sentido afirma Simondon: “Prazer e dor não são apenas a repercussão do experimentado no ser; não são apenas efeitos, são também mediações ativas e que têm um sentido funcional; mesmo considerando a afetividade como uma reação, pode-se afirmar que o sentido dessa repercussão é a dimensão segundo a qual o estado afetivo polariza o vivente; prazer e dor, para cada experiência afetiva, são o sentido da afetividade; as afecções têm um sentido como as sensações têm um sentido; a sensação se ordena segundo a bipolaridade da luz e da obscuridade, do alto e do baixo, do interior e do exterior, da direita e da esquerda, do quente e do frio; a afecção se ordena segundo a bipolaridade do alegre e do triste, do feliz e do infeliz, do exultante e do deprimente, da amargura ou da felicidade, do aviltante ou do enobrecedor. Prazer e dor já são aspectos elaborados da afecção; são dimensões segundo todo o ser, enquanto as qualidades afetivas primárias

e de uma intensidade. E como desejo, toda ficção e ilusão são expressões de tensões e resoluções de uma problemática percebida e compartilhada, logo, expressão de um modo de relação, de sociabilidade, reciprocidade, tropismo⁵² e correspondência.

O desejo em Simondon não existe como índice da falta de algo ou da perda de um objeto, mas sim como a “emergência de um dinamismo do ser” em nós (Ibid., p. 420), como advento de uma problemática e possibilidade de questionamento, como carga pré-individual em vias de individuação e que é condição de existência (e não apenas condição abstrata de possibilidade) do próprio ato de conhecer, ou seja, condição de existência do próprio ato de “individuar, individuar-nos e individuar em nós”. Ademais, é importante salientar que, aqui, conhecer é um ato que não prescinde de abstrações e categorizações, mas sim um ato que se efetiva no mundo como percepção, desejo e vontade, afeto e emoção; emoção que, como Simondon define, “é uma descoberta da unidade do vivente, assim como a percepção é a descoberta da unidade do mundo” (Ibid., p. 388).

O ser individuado não é a substância, mas o ser posto em questão, o ser através de uma problemática, dividido, reunido, levado nessa problemática que se põe através dele e o faz devir, assim como ele faz o devir. O devir não é devir do ser individuado, mas devir de individuação do ser: o que advém chega sob forma de um questionamento do ser, isto é, sob forma de elemento de uma problemática aberta que é aquela que a individuação do ser resolve: o indivíduo é contemporâneo de seu devir, pois esse devir é o de sua individuação (...) individuar-se e devir é um único modo de existir. As fases do ser são dadas juntas, elas fazem parte de uma maneira de ser; o devir é uma maneira de ser, ele é devir do ser, não devir ao qual o ser está submetido por alguma violência feita à sua essência e do qual o ser poderia prescindir, continuando a ser o que é. (Ibid., p. 479-480).

Na medida em que, para Simondon, “o indivíduo é contemporâneo de seu devir e individuar-se e devir é um único modo de existir”, aquilo que reconhecemos como o indivíduo surge como “de uma só vez mais e menos que a unidade, comporta uma problemática interior

podem não ser estritamente compatíveis entre si sem a comum integração segundo o prazer e a dor; o prazer e a dor são mais "formas a priori" da afetividade do que o dado afetivo, caso se exprima essa relação em vocabulário crítico. Cada afecção é simplesmente polarizada, segundo uma diretividade interior a uma diáde qualitativa”. (Ibid., p. 383- 384). Entendemos, por conseguinte, que essa afecção (essa mediação ativa) é a manifestação de uma operação e de uma relação entre a coisa (enquanto ser individual) e sua essência (natureza ou manifestação pré-individual do ser enquanto indivíduo). E, assim sendo, aproximamos a noção simondoniana de afecção ao conceito de afecção tal como descrito por Marilena Chauí em uma exposição sobre a física e a ética de Espinosa: “uma coisa e sua essência são o mesmo e nenhuma pode ser concebida sem a outra. Espinosa também recusa que um ser singular seja o resultado da introdução de uma forma numa matéria inerte preexistente assim como recusa que um indivíduo seja um átomo. Finalmente, não admite que um corpo complexo seja a soma de partes exteriores umas às outras ou de partes elementares e o considera uma operação de constituintes intracorporais e uma relação necessária com outros corpos, relação que ele designa com o conceito de afecção”. (CHAUI, 2019, p. 148).

⁵² Trata-se de um fenômeno que consiste no movimento dos organismos vivos orientados por suas relações com o meio em que vivem. Segundo Simondon, tropismo é “orientação do ser vivo num mundo polarizado” (ILFI, p. 25) e “faz o vivente coincidir com o *medium* de um gradiente e lhe indica o sentido desse gradiente.”. (ILFI, p. 386).

e pode entrar como elemento numa problemática mais vasta que seu próprio ser.” (Ibid., p.22-23). Ou seja, conhecer o indivíduo é conhecer a problemática dos modos de existência individual enquanto eles devém problema. E os modos de existência individual sempre se mostram mais ou menos deficitários e mais ou menos excedentes diante daquilo que se entende como sendo a totalidade do indivíduo. Há sempre algo no indivíduo que ressoa, escapa e transborda as suas próprias fronteiras e regimes específicos de individuação. “De uma só vez”, os indivíduos (físicos, vitais, psíquicos e coletivos) e seus modos de existência se apresentam como menores e maiores que aquilo que se percebe como sendo a totalidade do indivíduo.

O indivíduo concebido como um estrito particular, como um conjunto ou como a representação de um todo reunido, esse indivíduo surge sempre como uma condição substancial de possibilidade da nossa tomada de consciência, sempre como uma “realidade dada, útil para explicar a composição dos seres ou para descobrir a finalidade do cosmo, mas não como uma realidade em si mesma cognoscível.” (Ibid., p. 125). Há nessa noção de indivíduo um postulado epistemológico sobre o qual Simondon dirá: “no fundo da crítica do conhecimento, fica este postulado, de que o ser é fundamentalmente substância, isto é, em si e por si.” (Ibid., p. 110). Todavia, esse mesmo indivíduo substancial que surge ou como uma causa ou como um efeito, ou como um *a priori* ou como um *a posteriori* do conhecimento, esse indivíduo pressuposto está sempre além ou aquém da “realidade em si mesma cognoscível”.

E é movido pela necessária vontade de conhecimento dessa “realidade em si mesma cognoscível” que filósofos se encontraram enredados em antinomias e perguntas sem respostas; o que no caso de Kant, o levará a postular a noção de númeno, a fim de expressar os limites do conhecimento humano. A propósito da ideia kantiana de númeno, Simondon dirá:

A crítica da razão pura é endereçada essencialmente ao substancialismo de Leibniz e de Wolff; através deles, ela atinge todos os substancialismos e, particularmente, os de Descartes e de Espinosa. O númeno kantiano não está sem relação com a substância das teorias racionalistas e realistas. Porém, caso se recuse a admitir que o ser seja fundamentalmente substância, a análise do fenômeno já não pode conduzir ao mesmo relativismo; com efeito, as condições da experiência sensorial certamente interditam um conhecimento da realidade física apenas pela intuição. Mas não se pode deduzir, tão definitivamente quanto Kant o faz, um relativismo da existência das formas *a priori* da sensibilidade. Se, com efeito, os númenos não são pura substância, mas consistem igualmente em relações (como trocas de energia, ou passagens de estruturas de um domínio de realidade a um outro domínio de realidade), e se a relação tem o mesmo posto de realidade que os próprios termos, como tentávamos mostrar nos exemplos anteriores, pois a relação não é um acidente relativamente a uma substância, mas uma condição constitutiva, energética e estrutural, que se prolonga na existência dos seres constituídos, então as formas *a priori* da sensibilidade, que permitem apreender relações porque são um poder de ordenar segundo a sucessão ou segundo a simultaneidade, não criam uma irremediável relatividade do conhecimento. (Ibid., p. 110-111).

Do mesmo modo que as perguntas metafísicas descritas por Kant, as perguntas pela “realidade em si mesma cognoscível”, as perguntas pela realidade do ser enquanto indivíduo, ou seja, as perguntas pela essência individual das coisas, essas também são perguntas que nos atormentam. E uma vez que não podemos recusá-las ou prescindir realmente delas, mas também não podemos respondê-las terminantemente, tudo o que podemos fazer, então, é enfrentá-las e lidar com elas; seja explicitando os seus pressupostos até os limites de nossas capacidades, admitindo axiomas, princípios ou pontos de partida indemonstráveis como condições de possibilidade de todo conhecimento, ou adotando posturas agnósticas ou dogmáticas diante da convicção de que é impossível conhecer a totalidade do real. Seja como for, é nesse enfrentamento e no reconhecimento da necessidade de lidar com esses problemas que percebemos que as formas *a priori* da sensibilidade e os postulados substancialista em filosofia não esgotam o conhecimento e “não criam uma irremediável relatividade do conhecimento”.

É desse enfrentamento necessário que surgem diferentes disposições diante do conhecimento. René Descartes em seu exercício de dúvida metódica, por exemplo, chegou à conclusão de que para o sujeito do conhecimento não há como pensar algo (seja de modo adequado ou inadequado) sem, simultaneamente, existir como um sujeito que pensa algo. Não é possível se enganar com relação a essa verdade necessária de que se eu penso (seja de modo adequado ou inadequado, verdadeiro ou enganoso), eu também existo (de modo concreto ou fictício) como um ser pensante, como um sujeito do conhecimento, um indivíduo consciente de sua condição de ser pensante. Por isso, a proposição “eu sou, eu existo é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (DESCARTES, p. 100, 1999).

Diante dessa verdade necessária e indubitável, o que se pode aduzir é que, para efeitos do que é possível ou não conhecer, a primeira consciência que temos é sempre a consciência de nós mesmos enquanto indivíduos pensantes, *res cogitans*, substâncias pensantes, sujeitos do conhecimento. Porém, mesmo que essa consciência individual seja uma condição necessária de todo o nosso conhecimento e que fundamente de modo indubitável, seguro, claro e distinto toda possibilidade de conhecer algo, ainda assim ela não é condição suficiente da “realidade em si cognoscível”. A consciência de que há algo individual que pensa (no caso de Descartes um sujeito do conhecimento), e que esse algo, ao pensar, simultaneamente existe e engendra toda possibilidade de conhecer, essa consciência não é apenas insuficiente como também não precede a “realidade em si cognoscível”; a não ser que admitamos que não há conhecimento e não há realidade para além das nossas faculdades subjetivas de apreender formalmente o real.

Se o conhecimento da essência da realidade é, para nós, o conhecimento do real individuado, substancializado, necessariamente concebido em sua relação com os sujeitos do conhecimento, ou seja, o conhecimento de domínios específicos da realidade, isso não quer dizer que a “realidade em si cognoscível” e a própria individuação do real e dos seres estejam restritas a um domínio único da realidade, pois, como afirma Simondon:

a individuação não é um processo reservado a um domínio único da realidade, por exemplo, o da realidade psicológica ou o da realidade física. Por essa razão, toda doutrina que se restringe a privilegiar um domínio de realidade, para fazer dele o princípio de individuação, é insuficiente, quer se trate do domínio da realidade psicológica, quer se trate do domínio da realidade material. Talvez seja até mesmo possível dizer que só existe realidade individualizada num misto. Nesse sentido, tentaremos definir o indivíduo como realidade transdutiva. Queremos dizer, com essa expressão, que o indivíduo não é nem um ser substancial, como um elemento, nem um puro nexos, mas a realidade de uma relação metaestável. Só há verdadeiro indivíduo num sistema em que se produz um estado metaestável. Se o aparecimento do indivíduo faz desaparecer esse estado metaestável, diminuindo as tensões do sistema no qual ele aparece, o indivíduo devém inteiramente estrutura espacial imóvel e não evolutiva: é o indivíduo físico. Em contrapartida, se esse aparecimento do indivíduo não destrói o potencial de metaestabilidade do sistema, então o indivíduo está vivo e seu equilíbrio é aquele que conserva a metaestabilidade: nesse caso, ele é um equilíbrio dinâmico que supõe, em geral, uma série de novas estruturas sucessivas, sem as quais o equilíbrio de metaestabilidade não poderia ser mantido. Um cristal é como a estrutura fixa deixada por um indivíduo que teria vivido um só instante, o de sua formação, ou melhor, da formação do germe cristalino em torno do qual sucessivas camadas da rede cristalina macroscópica vieram se agregar. A forma que encontramos é apenas o vestígio da individuação que outrora se cumpriu num estado metaestável. O vivente é como um cristal que manteria em torno de si, e na sua relação ao meio, uma permanente metaestabilidade. (Ibid., p. 352).

Nessa perspectiva, o entendimento da individuação exigirá o abandono de uma noção hipostasiada de indivíduo como constituinte e causa primeira do ser e, em contrapartida, a admissão de um realismo das relações, no qual a própria relação (e não o simples nexos entre termos substanciais) é que tem real valor de ser. Então, o que há em realidade não é algo como o puro indivíduo, seja ele formal ou material. Um termo isolado ou algo hipostasiado numa ordem lógica e ontológica específica, isso é uma ficção, uma ilusão, pois, a essência real de todo indivíduo reside em sua relação com aquilo que é maior e menor que o próprio indivíduo concebido.

O indivíduo nunca é somente um dado, uma realidade estável e determinada. Esse é apenas o indivíduo abstrato. Por mais estrito e fechado em si mesmo que ele pareça, por mais útil a fundamentações claras, distintas e indubitáveis que ele seja, o indivíduo real é sempre mais que unidade e mais que identidade. Ele é sempre mais que matéria-prima ainda não informada e sempre mais que número, elemento geométrico ou pura forma esvaziada de gestos, intenções, atos de modulação e movimentos produtores de forma.

O real produz tantos efeitos, é tão presente e acontece tão intensamente que excede qualquer categorização, substancialização, redução à princípios, causas primeiras, fases, estados e modos de existência. O indivíduo, enquanto realidade, “reverbera em si mesmo e se defasa relativamente ao seu estado inicial” (ILFI, p. 216). Por isso, é sempre deficitária a abordagem da realidade do ser enquanto indivíduo a partir das noções de matéria prima ou inerte, bem como das noções de forma pura ou arquetípica; ainda que essas noções possam se apresentar como abstrações úteis e, de fato, necessárias no que concerne à estruturação, estabelecimento de causalidades, controle e ordenamento da percepção e do entendimento. O entendimento de que toda forma age sobre uma matéria passiva condiciona esquematicamente as possibilidades de se conhecer a realidade dos seres, mas não condiciona a própria existência dos seres, portanto, não determina o processo de individuação dos seres. A verdadeira relação entre forma e matéria não é a de subsunção, causalidade, submissão hierárquica ou determinação, mas sim a de modulação recíproca, correspondência, analogia e reciprocidade.

A operação técnica que impõe uma forma a uma matéria passiva e indeterminada não é apenas uma operação abstratamente considerada pelo espectador que está vendo o que entra na oficina e o que sai dela, sem conhecer a elaboração propriamente dita. É essencialmente a operação comandada pelo homem livre e executada pelo escravo; o homem livre escolhe a matéria, indeterminada porque basta designá-la genericamente pelo nome de substância, sem vê-la, sem manipulá-la, sem aprontá-la: o objeto será feito de madeira, ou de ferro, ou de terra. A verdadeira passividade da matéria é sua disponibilidade abstrata por trás da ordem dada, que outros executarão. A passividade é a da mediação humana que obterá a matéria. A forma corresponde àquilo que o homem que comanda pensou consigo mesmo e que ele deve exprimir de maneira positiva enquanto dá suas ordens: logo, a forma é da ordem do exprimível; ela é eminentemente ativa porque é aquilo que se impõe àqueles que manipularão a matéria; ela é o próprio conteúdo da ordem, pelo qual esta governa. O caráter ativo da forma, o caráter passivo da matéria, ambos respondem às condições da transmissão da ordem que supõe hierarquia social: é no conteúdo da ordem que a indicação da matéria é um indeterminado, enquanto a forma é determinação, exprimível e lógica. É também através do condicionamento social que a alma se opõe ao corpo; não é pelo corpo que o indivíduo é cidadão, que ele participa dos juízos coletivos, das crenças comuns, sobrevive na memória de seus concidadãos: a alma se distingue do corpo assim como o cidadão do ser vivo humano. A distinção entre a forma e a matéria, entre a alma e o corpo, reflete uma cidade que contém cidadãos por oposição aos escravos. (Ibid., p. 58-59).

Desse modo e a partir de passagens como essas, pode-se dizer que na interpretação simondoniana das tradições substancialistas e hilemórficas o conhecimento da realidade do ser enquanto indivíduo está fundamentado, em alguma medida, em vontades de dominação e em pressupostos escravagistas tomados como princípios. A propósito desse fundamento, desses pressupostos e a fim de conhecer a real ontogênese dos seres, faz-se necessário perceber, admitir

e vivenciar o conhecimento não como um exercício de controle, dominação ou sujeição, mas sim como um ato de liberdade. Nesse sentido, Simondon dirá em outra de suas obras:

Essa inspiração dominadora e escravagista pode chocar-se com uma busca de liberdade pelo homem. Mas é difícil libertar-se transferindo a escravidão para outros seres, seja homens, animais ou máquinas; reinar sobre uma população de máquinas, escravizando o mundo inteiro, ainda é reinar, e todo reinado pressupõe a aceitação de esquemas de escravização. (SIMONDON, 2020b, p. 197).

Além disso, para conhecer o que é um indivíduo em sua ontogênese, dirá Simondon, é preciso percebê-lo como...

informação, atividade relacional *que* não pode ser quantificada abstratamente, mas somente caracterizada por referência às estruturas e aos esquemas do sistema em que ela existe; não se deve confundir a informação com os sinais de informação, que podem ser quantificados, mas que não poderiam existir sem uma situação de informação, isto é, sem um sistema. (SIMONDON, 2020a, p. 347).

Assim como a informação não deve ser confundida com os seus sinais de informação, também o indivíduo em sua gênese não deve ser confundido com as formas de sua individualidade ou com aquilo através do qual o identificamos. O indivíduo não se esgota na caracterização da sua individualidade ou na soma de seus traços individuais. Por outro lado, enquanto manifesta seus traços, suas características, sua individualidade, todo indivíduo é sempre uma oportunidade, um ensejo, uma disparação, é sempre o suscitar e a invenção de uma percepção de fugas ou saídas da pura identidade de si consigo mesmo. Um indivíduo é sempre uma relação com aquilo que não é ou ainda não é um indivíduo. Não há indivíduo se não há um processo informacional em vias de individuação. O que concebemos como sendo o indivíduo é, na realidade, devir da individuação.

o estudo da ontogênese deve ser anterior à lógica e à ontologia. A teoria da individuação deve então ser considerada como uma teoria das fases do ser, de seu devir enquanto ele é essencial. Segundo a noção de substância, com efeito, o devir se ajusta mal à essência do ser. (Ibid., p. 478).

Na esteira das tradições substancialistas e hilemórficas de investigação do ser enquanto ser (ao menos de Aristóteles até Kant), conhecer foi - e continua sendo fundamentalmente - o ato de estabelecer a unidade substancial de realidades (sensíveis ou inteligíveis) determinadas. Conhecer, nessa perspectiva, é dar forma a uma matéria dada, ou seja, agir sobre algo em si inerte. Conhecer é apreender a materialidade sob o modelo de algumas formas virtualmente concebidas, esquecendo-se, consciente ou inconscientemente, que “a matéria, aparentemente

inerte, abriga a virtualidade das formas.” (Ibid., p. 346-347). Segundo Kant, por exemplo, intuições sem conceitos são cegas, conceitos sem intuições são vazios. Em termos kantianos a razão⁵³ e o entendimento⁵⁴ operam através de representações⁵⁵, conceitos⁵⁶, categorias e juízos⁵⁷.

De Descartes à Kant (com seus empenhos em buscar as fundamentações transcendentais⁵⁸ do entendimento, da razão e da intuição), nós aprendemos de modo mais esquemático, sistemático, com rigor metodológico e inferencial que as condições de toda experiência possível são *a priori* e que só há conhecimento e experiência possíveis na medida em que concebemos, formalizamos e tematizamos o todo; ou seja, na medida em que conseguimos unificar a multiplicidade difusa de nossas sensações na forma de objetos passíveis de serem dispostos e expressos como categorias, conceitos e termos estáveis e discretos.

Ocorre que essa exigência de fundamentação transcendental, tal como foi abordada no método cartesiano e no esquematismo kantiano, conduz-nos a um primado da forma no conhecimento da realidade, um privilégio do inteligível sobre o sensível que nos leva a sobrepor as condições formais e *a priori* de possibilidade da experiência às condições efetivas de realização das experiências vividas. Subsumimos, assim, os efeitos: aqueles que são entendidos como múltiplos, particulares e *a posteriori* às causas mais primordiais, aquelas entendidas como princípios formais, *a priori* e, por isso, mais próximas de expressar a unidade e totalidade daquilo que se concebe. Com a epistemologia cartesiana o sujeito do conhecimento alcança clareza metodológica e distinção formal do saber, com o esquematismo kantianos conseguimos alcançar os limites da pura razão e discernir as condições de possibilidade que nos permitem conhecer a existência e a realidade fenomênica das coisas.

Não obstante, para além das condições de possibilidade de nos tornarmos conscientes da existência das coisas, as condições da existência mesma das coisas e da experiência real das próprias coisas sempre excedem o âmbito das nossas possibilidades de significação e das nossas capacidades de atribuir sentido às coisas; ainda que nos seja impossível, enquanto sujeitos do

⁵³ Essa faculdade reguladora de representações que tem “o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas (p. ex. sobre a alma, sobre Deus e sobre o mundo) que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana.”

⁵⁴ Faculdade produtora de categorias que unificam e organizam a multiplicidade do sensível.

⁵⁵ Função da razão que organiza identidades e diferenças hipotéticas.

⁵⁶ Palavra ou termo que unifica uma multiplicidade de sensações e representações.

⁵⁷ Operação proposicional e categorial do entendimento diante da multiplicidade de representações e intuições através das quais designamos o mundo e a realidade.

⁵⁸ Ou seja, em termos kantianos, as condições de possibilidade *a priori*.

conhecimento, prescindir dessas condições formais e *a priori* de possibilidade. Aqui, voltamos à descrição das perguntas metafísicas feitas por Kant (e citada acima). Perguntas sobre Deus, sobre a alma, sobre o mundo, sobre a vida, ou seja, sobre os modos de existência das coisas individualmente concebidas e intuídas. Trata-se de perguntas que apontam para os limites da pura razão, perguntas que expressam os nossos liames com o que há de mais fortuito no mundo e nos lançam no limiar da percepção e da invenção de novos mundos.

Essas perguntas aportam os limites, liames e limiaries do conhecimento formal que podemos ter da realidade, tornando-nos parte do mundo da vida e suscitando em nós o reconhecimento de que “no mundo da vida, opera-se também uma gênese das formas que supõe um questionamento das formas anteriores e de sua adaptação ao meio vital. (Ibid., p. 348). Atestamos isso, por exemplo, toda vez que nos deparamos com o fato de que falar sobre uma vida e planejar uma vida é diferente de viver uma vida e lidar com suas vicissitudes, com seus momentos inefáveis, imponderáveis e inesperados; do mesmo modo que perceber e experimentar um mundo é diferente de representar e conceber intelectualmente um mundo. Aqui, não obstante, não se trata de uma simples diferenciação entre a vida e mundo em teoria, e vida e mundo na prática, trata-se sim do reconhecimento de que teoria e prática são fases de um mesmo processo e que só se distinguem enquanto são tomadas como objeto da pura razão.

Nesse sentido, conhecer envolve sim o entendimento e percepção dos fenômenos através da regulação racional de formas *a priori*, todavia, conhecer não se restringe ao ato de atribuir forma a uma matéria dada, conhecer não se restringe a instanciação universal dos particulares, não se restringe a unificação e regulação intelectual de uma multiplicidade sensível e difusa. Ao contrário, conhecer algo é essencialmente conascer em algo, para algo, com algo, desde algo, etc. Em, para, com, desde... as preposições, aqui, têm a função de explicitar a dimensão relacional do ser enquanto ser, as preposições explicitam “a relação como tendo posto de ser” (Ibid., p. 22). Porém, essas pré-posições (na medida em que são posições prévias) não esgotam o ser dos entes, não anulam a carga pré-individual que todo indivíduo (enquanto está sendo indivíduo) aporta consigo. Essas pré-posições não são condição de existência do real, na medida em que o real não se esgota em preposições ou proposições. Essas apreensões preposicionais e proposicionais do ser são apenas condições de possibilidade do pensamento do real.

Seguindo essas aproximações e inflexões teóricas entre Kant e Simondon, podemos concluir que, a fim de “conhecer o indivíduo pela individuação muito mais do que a individuação a partir do indivíduo”, não é possível abdicar da problematização e questionamento sobre a realidade essencial dos indivíduos, pois, abdicar dessa problematização

e questionamento equivale a abdicar ou prescindir - ou imaginar que se está fazendo algo do tipo - daquelas perguntas que Kant atestou serem, ao mesmo tempo, irrecusáveis e insolúveis.

As perguntas sobre o “real em si cognoscente” nos fazem perceber que o indivíduo em sua essência (seja ele intelectual ou sensível, físico, vital, psíquico ou coletivo) sempre excede as suas significações possíveis e é irreduzível a qualquer princípio, índice e critério formal ou material de individualidade que lhe possam ser atribuídos. O indivíduo, enquanto é percebido e concebido como tal, está sempre adiante, excede e é irreduzível a tudo o que se diz e pensa dele. Quando pensamos e dizemos “eis aqui um indivíduo”, ao mesmo tempo em que apontamos apenas para os vestígios do que foi um indivíduo ou para um vislumbre de um indivíduo por vir, também expressamos a possibilidade de um conhecimento do sujeito e nos dispomos diante do imperativo “torna-te o que tu és”.

O reconhecimento desse adiantamento, desse excesso e dessa irreduzibilidade essenciais do indivíduo, entretanto, não inviabiliza a real tomada de forma e, por conseguinte, a real individuação. Isso não ocorre uma vez que, para Simondon, “matéria e forma devem ser apreendidas durante a tomada de forma” (Ibid., p. 53) e não como causa ou efeito, condição prévia ou consequência dessa tomada de forma. Não é porque coisas como deus, mundo, vida, morte, alma, vontade, desejo, bem, mal, justiça - e tudo o mais que julgamos existir realmente e que julgamos possuir uma essência e ser capaz de nos afetar e mover -, não é porque essas coisas não cabem em conceitos ou formas absolutamente estáveis e imutáveis, não é porque elas não podem ser definidas terminantemente (ao menos não sem uma dose de arbítrio) e não é porque elas sempre excedem o que pensamos ou imaginamos; não é por nada disso que devemos e podemos deixar de pensar, formalizar, vivenciar e materializar essas coisas.

Diante dessas coisas que suscitam perguntas metafísicas que nos atormentam, qualquer significação, princípio, índice e critério formal ou material que marque a individualidade dessas coisas localizam-se sempre antes ou depois do próprio processo de individuação, ou seja, estão antes ou depois do acontecimento, da existência real e da presença aqui e agora dessas coisas; e é por isso que, como afirma Simondon:

não assistimos à ontogênese porque sempre nos colocamos antes dessa tomada de forma que é a ontogênese; logo, o princípio de individuação não é apreendido na própria individuação como operação, mas naquilo que essa operação necessita para poder existir, a saber, uma matéria e uma forma: supõe-se que o princípio esteja contido na matéria ou na forma porque supõe-se que a operação de individuação não é capaz de aportar o próprio princípio, mas unicamente de operá-lo. A busca do princípio de individuação completa-se antes ou depois da individuação, conforme o modelo seja físico (para o atomismo substancialista) ou tecnológico e vital (para o esquema hilemórfico). Mas, em ambos os casos, existe uma zona obscura que recobre a operação de individuação. Essa operação é considerada como coisa a ser explicada,

e não como aquilo em que a explicação deve ser encontrada: daí a noção de princípio de individuação. E a operação é considerada como coisa a ser explicada porque o pensamento é tensionado para o ser individuado completo, do qual é preciso dar conta, passando pela etapa da individuação para chegar ao indivíduo após esta operação. Logo, há suposição da existência de uma sucessão temporal: primeiro, existe o princípio de individuação; em seguida, esse princípio efetua uma operação de individuação; por fim, o indivíduo constituído aparece. Se, ao contrário, se supusesse que a individuação não produz apenas o indivíduo, não se procuraria passar rapidamente pela etapa de individuação para chegar a esta realidade última que é o indivíduo: tentar-se-ia apreender a ontogênese em todo o desenrolar de sua realidade e conhecer o indivíduo pela individuação muito mais do que a individuação a partir do indivíduo. (Ibid., p. 15-16).

Nesse sentido, o processo de individuação, como real tomada de forma, não instaura ou configura relações de conjunção e causalidade entre formas arquetípicas e matérias brutas. Ao contrário, o processo de individuação existe como um sistema informacional de correlações entre a forma materializada⁵⁹ e a matéria informável⁶⁰. E sendo, então, a informação condição de existência de toda individuação, apenas de modo secundário ela se mostra em sua dimensão semântica, como processo de significação e estruturação do real. Para Simondon, informar não é apenas dar uma forma específica às matérias amorfas ou conformar objetos na medida em que estes objetos se mostrem como subsumidos às categorias de um sujeito. Essa compreensão corresponde às perspectivas substancialistas e hilemórficas, perspectivas que supõem a primazia de uma causa primeira absolutamente estável e que surge como princípio (material, formal, ou um composto dos dois) de individuação de todos os entes. E aqui, vale recordar as palavras de Simondon:

O princípio de individuação será buscado como um princípio suscetível de dar conta dos caracteres do indivíduo, sem relação necessária com outros aspectos do ser que poderiam ser correlativos do aparecimento de um real individuado. Tal perspectiva de busca concede um privilégio ontológico ao indivíduo constituído. Portanto, ela corre o risco de não operar uma verdadeira ontogênese, de não recolocar o indivíduo no sistema de realidade em que a individuação se produz. O que a busca do princípio de individuação postula é que a individuação tenha um princípio (Ibid., p.13).

Assim sendo, é a fim de operar uma verdadeira ontogênese e conceber a realidade do ser como indivíduo que Simondon abordará a noção de informação, operando uma inflexão teórica com a noção de forma, bem como com os tratamentos conceituais dessa noção de forma que se consolidaram ao longo das tradições filosóficas herdeiras do substancialismo e do hilemorfismo aristotélicos. E aqui é indispensável destacar que, para fazer jus à proposta e

⁵⁹ Ou seja, o molde, criado para estabilizar e modelar o indivíduo de acordo com critérios típico-ideais de resolução do ser; tudo aquilo que é usado para por termo ao processo de individuação.

⁶⁰ Ou seja, tudo aquilo que “pode ser, ponto por ponto, o veículo de uma energia que se atualiza” (Ibid., p. 47) e que, por isso, existe como algo disposto às modificações e tensionamentos devidos ao contato com seu meio.

abordagem ontogenéticas e não substancialistas da filosofia de Simondon, trata-se sim e sobretudo de uma “noção de informação” e não de um “conceito de informação”, uma vez que, como afirma o filósofo, os conceitos são “adequados apenas à realidade individuada, e não à realidade pré-individual” (Ibid., p. 20).

Isso ocorre porque os conceitos são modos já individualizados de apreender o ser através de um enquadramento terminológico. Ou seja, conhecer a individuação através de conceitos é supor que há um indivíduo que precede e causa definitivamente toda individuação. Conceitos aparecem como palavras ou termos linguísticos que visam unificar uma multiplicidade de sensações e representações, expressando-as universalmente. As categorias, por sua vez, são as nossas maneiras necessárias e privilegiadas de conhecer, estabelecendo nexos entre conceitos e termos linguísticos, modos de atribuição de sentidos e modos de predicação, ou seja, modos de relacionar sujeito e objeto. Categorizar é acusar, atribuir, predicar, pensar e dizer algo de algo. Categoria é o que nos permite relacionar universais e particulares, sujeito e objeto, todo e partes, uno e múltiplo, representações e intuições, formas e conteúdos.

Sobre os limites de uma compreensão da individuação a partir do formalismo conceitual e do enquadramento terminológico de uma lógica clássica, bem como sobre advento de uma nova noção de informação que visa conceber o indivíduo em sua realidade ontogenética, Simondon afirma:

Por serem os termos concebidos como substâncias é que a relação é nexos de termos, é o ser é separado em termos porque é concebido, de início, antes de qualquer exame da individuação, como substância. Em contrapartida, se a substância deixa de ser o modelo do ser, é possível conceber a relação como não-identidade do ser relativamente a si mesmo, como inclusão no ser de uma realidade que não é apenas idêntica a ele, de maneira que o ser enquanto ser, antes de qualquer individuação, pode ser apreendido como mais que unidade e mais que identidade. Tal método supõe um postulado de natureza ontológica: no nível do ser apreendido antes de qualquer individuação, o princípio do terceiro excluído e o princípio de identidade não se aplicam; esses princípios aplicam-se tão somente ao ser já individuado, e definem um ser empobrecido, separado em meio e indivíduo; assim, não se aplicam ao todo do ser, isto é, ao conjunto formado ulteriormente por indivíduo e meio, mas somente àquilo que, do ser pré-individual, deveio indivíduo. Nesse sentido, a lógica clássica não pode ser empregada para pensar a individuação, pois ela nos obriga a pensar a operação de individuação com conceitos e com nexos entre conceitos, os quais só se aplicam aos resultados da operação de individuação, considerados de maneira parcial. (Ibid., p.28-29).

Em sua tese principal (ILFI), Simondon busca não pressupor um privilégio ontológico do indivíduo substancial e previamente constituído, seja de modo formal, material ou ambos. E com isso o filósofo também busca evitar o risco de não compreender o indivíduo em seu processo de individuação e de tomada de forma (ou seja, de informação), mas sim o processo

de individuação a partir de um indivíduo hipotético, um ente axiomático e absolutamente consistente na pura identidade de si consigo mesmo.

A filosofia de Simondon surge, então, como uma ontologia informacional. Para desenvolver e explicitar os pressupostos e implicações dessa ontologia, Simondon se verá diante da necessidade de operar inflexões e aproximações com relação às noções tradicionais de informação. Noções que, desde meados do século XX, encontram-se profundamente ligadas ao desenvolvimento de uma teoria matemática da informação.

No caso do matemático Norbert Wiener (1894-1964), essa inflexão se dá do seguinte modo: enquanto para Wiener a “informação é termo que designa o conteúdo daquilo que permutamos com o mundo exterior ao ajustar-nos a ele, e que faz com que nosso ajustamento seja nele percebido” (WIENER, p. 3, 1970) - ou seja, enquanto para Wiener a informação é um conteúdo que se mostra como um fator fundamentalmente quantitativo, uma unidade discreta e compósita que porta conteúdos estáveis, formando mensagens que serão, por sua vez, trocadas, transmitidas e intercambiadas em um processo comunicativo -, para Simondon, por outro lado, a informação existe não apenas como um elemento ou fator particular, externo e quantitativo de comunicação, mas sim como a própria comunicação operando e se efetivando.

Assim como o ser enquanto indivíduo em Simondon é mais que unidade e mais que identidade, também a informação, esse “encetante de individuação”, é mais que signo e significado, mais que forma e estrutura. Em “sentido pragmático” (Ibid., p. 164), a informação é, de fato, um conjunto de dados computáveis e processáveis em um sistema particular. Não obstante, na filosofia de Simondon, informação é ato, gesto e surpresa, operação, invenção, percepção e emergência de problemáticas. Ela existe enquanto devém, enquanto disparação e profusão de processos de diferenciação e significação, existe como modulação e gradiente de correspondências, uma medida da possibilidade de realizar correlações e escolher entre mensagens, sinais e significações díspares.

Desse modo, a informação não é algo que se possa inferir de relações causais, predicativas ou determinísticas. Só há informação em situações problemáticas, de tensão, disparidade e possibilidade de decisão. Há informação – e nisso Simondon se aproxima dos primeiros ciberneticistas – quando há uma situação de escolha, decidibilidade e tomada de forma. Claude Shannon, por exemplo, dirá que:

a quantidade de informação é definida, nos casos mais simples, como medida pelo logaritmo do número de opções disponíveis (...) na base 2 (...) uma situação de duas escolhas é caracterizada por informação de unidade (...) Essa unidade de informação é chamada de "bit" (...) portanto, "dígito binário" ou "bit" é naturalmente associado à situação de duas escolhas, que tem informação de unidade.” (Shannon & Weaver, p. 13. 1972).

Simondon, por sua vez, acompanha esse entendimento afirmando que:

é possível apresentar a quantidade de informação como $-\log P$, sendo P a probabilidade do estado da fonte. Por razões secundárias, mas importantes, pegou-se os logaritmos de base 2 para definir a informação em Hartleys ou em bits. (Simondon, 2020a, p. 591).

No que diz respeito aos aspectos filosóficos e à força pré-individual de individuação da informação, postuladas em ILFI, talvez as “razões secundárias” citadas por Simondon não sejam tão secundárias assim. Isso porque, uma vez que, nas perspectivas de Wiener, Shannon e Weaver, o que define a informação é a quantidade de opções disponíveis para escolha, e uma vez que, em uma situação específica de escolha, opção e tomada de decisão, a quantidade mínima de alternativas ou opções de escolha é “0 escolha ou anulação da escolha” ou “1 escolha entre duas alternativas” (ou seja, aquilo que é expresso num sistema binário), então, a definição da unidade ou identidade de informação como log de 2 na base 2 (cujo resultado é 1) serve perfeitamente a uma definição matemática, logo, estritamente formal de informação. Salva-se, assim, a ideia de uma unidade substancial, formal, estável e identitária da informação.

Pensemos em uma aplicação da definição matemática de informação proposta por figuras como Claude Shannon e Norbert Wiener. Uma definição que Simondon reconhece como tendo valor de verdade e sentido pragmático, mas que não esgota a dimensão operatória da informação como “encetante” pré-individual de individuação.

Tomemos, então, uma situação particular na qual um agente decide sair do ponto A e chegar no ponto D. Diante desse propósito, o agente percebe que no caminho de A até D há um grau de incerteza, uma quantidade desconhecida de outras decisões que esse agente deve tomar. Por exemplo: por onde e como seguir quando cruzar os pontos B, C ou qualquer outro ponto intermediário que eventualmente possa surgir. Em cada ponto do caminho, então, o agente demandará informação que possa instruí-lo e motivá-lo a escolher, entre alternativas distintas, a mais adequada para cumprir o caminho de A até D. Ao escolher, o agente estará obviamente preterindo um caminho particular em função de outro.

A informação, portanto, surge como um recurso demandado diante da necessidade de tomada de decisão e resolução de uma problemática. Por conseguinte, o modo mais elementar de mensurar esse recurso é estabelecer o menor contexto de decisão e problematização possível, por exemplo, fixar uma situação em que há apenas duas alternativas e uma escolha possível. E é nesse sentido de controle, segurança situacional, determinação de um mínimo contexto de decisão e problematização, é nesse sentido que se justifica a utilização

de Log P na base 2 como medida adequada de informação. Temos, então, logaritmo de P na base 2 = QI – sendo que P é o número de alternativas possíveis de serem escolhidas ou, como dirá Simondon, “a probabilidade do estado da fonte”; a base 2 é a designação dos dois dígitos que representam a quantidade mínima de escolhas em uma situação estável e elementar, ou seja, zero escolha ou uma escolha; e QI a quantidade de informação.

Ocorre que a existência dessa “situação estável e elementar” pressupõe que todo processo possa ser reduzido a um ponto de partida único, previamente individuado, absolutamente estável, indivisível e imutável; o que, por sua vez, limita a hipótese simondoniana de uma informação como força pré-individual de individuação e não como forma previamente individuada que engendra e constitui um todo estabilizado na pura identidade de si consigo mesmo. Tal hipótese, dirá Simondon:

supõe que não haja indivíduo elementar, indivíduo primeiro e anterior a toda gênese; há individuação num conjunto; a realidade primeira é pré-individual, mais rica que o indivíduo entendido como resultado da individuação; o pré-individual é a fonte da dimensionalidade cronológica e topológica. (Ibid., p. 217).

Para Simondon “o ser não possui uma unidade de identidade, que é a do estado estável, na qual nenhuma transformação é possível” (Ibid., p. 27) e a informação, a “informação primeira” em sua ontogênese real:

não implica contestar a validade das teorias quantitativas da informação e das medidas da complexidade, mas supõe um estado fundamental - o do ser pré-individual - anterior a qualquer dualidade do emissor e do receptor e, portanto, a qualquer mensagem transmitida. Desse estado fundamental, o que resta, no caso clássico da informação transmitida como mensagem, não é a fonte da informação, mas a condição primordial sem a qual não há efeito de informação - logo, nada de informação: a metaestabilidade do receptor, seja ele ser técnico, seja indivíduo vivo. Podemos nomear essa informação de “informação primeira”. (Ibid., p. 27).

A informação, dirá ainda Simondon:

supõe a existência de um sistema em estado de equilíbrio metaestável que pode individuar-se; a informação, diferentemente da forma, nunca é um termo único, mas é a significação que surge de uma disparação. (Ibid., p. 33).

Então, onde há uma situação problemática, de equilíbrio metaestável e de tensão em vias de resolução, lá haverá informação. Como “a informação conserva o pré-individual no indivíduo” (Ibid., p. 490) e “essa natureza pré-individual que permanece associada ao indivíduo é uma fonte de estados metaestáveis futuros, de onde poderão sair novas individuações.” (Ibid., p. 22), as vias de resolução de problemáticas, de estabilização e resolução de tensões que

expressam conteúdos de informação, essas vias sempre aportam graus de incerteza e fazem emergir a natureza pré-individual, portanto, inesperada de todo ser enquanto indivíduo.

Essa incerteza e esse inesperado, ao invés de consistirem em fatores de inércia e morte individual, são justamente o que realiza e possibilita a expansão de todo indivíduo em sua essência. Essa realização e expansão do indivíduo na sua natureza pré-individual é a informação como ontogênese do ser enquanto indivíduo, uma ontogênese que se cumpre, segundo Simondon:

a partir de um sistema que comporta potenciais energéticos e germes estruturais; não é de uma substância, mas de um sistema, que há individuação, e é essa individuação que engendra aquilo que se nomeia uma substância, a partir de uma singularidade inicial. (Ibid., p. 133).

Diante disso – e também levando em conta a centralidade do conceito de substância na filosofia de Espinoza e algumas interpretações que fazem de Espinoza um precursor de Simondon, e de Simondon alguém que interpretou Espinoza como um panteísta⁶¹ -, poderíamos cogitar a hipótese de que essa realização e expansão do indivíduo na sua natureza pré-individual equivale àquilo que Baruch Espinosa definiu como *conatus*. Por *conatus* entende-se um princípio de autorrealização, autoconservação e causação de si naquilo (e não daquilo) que, para Espinosa, é a única substância: Deus ou natureza naturante (CHAUÍ, 2019, p. 148-149). Segundo Espinoza, o *conatus*, “o esforço (...) pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (2015, p. 250, apud CHAUÍ, 2019, p. 153).

Nas palavras de Marilena Chauí:

Há (...) duas maneiras de ser e de existir: a da substância e seus atributos (existência em si e por si) e a dos efeitos imanentes à substância (existência em outro e por outro). A esta segunda maneira de existir, Espinosa dá o nome de modos da substância. (CHAUÍ, 2019, p. 148).

Todos os indivíduos são seres finitos e, como tal, são seres dotados de *conatus*, realizam-se plenamente em Deus, logo, são modos finitos imanente à substância divina. O Deus de Espinoza, enquanto natureza naturante e substância infinita, é sobretudo uma potência, um princípio imanente que engendra os seres finitos, e não algo externo que os restringe em sua essência e potência de agir. Essencialmente, os modos finitos existem como presença e atualidade da substância divina e não como mero espólio ou pura particularidade apartada de toda natureza naturante, ou seja, apartada da substância e seus infinitos atributos.

⁶¹ Balibar, E. Espinoza. Il transindividuale, Milão, Gilbi, 2002, apud CHAUÍ, 2019, p. 145.

Em termos simondonianos, todo indivíduo em sua essência “sente sua divisão em natureza pré-individual e em ser individuado” (SIMONDON, 2020a, p. 380) e traz consigo uma carga de realidade pré-individual, carga através da qual ele manifesta sua natureza e realiza sua essência. Enquanto em Espinoza tudo o que existe é um modo finito da natureza naturante, ou seja, uma modificação da substância divina, e o conatus se mostra como um esforço do indivíduo de perseverar em seu ser, o que Simondon observa é que há na natureza naturante (substância e seus atributos, nos termos de Espinoza), e há em tudo o mais que existe de modo particular (natureza naturada) uma “carga de realidade pré-individual que o indivíduo contém (...) graças aos potenciais que ele abriga” (Ibid., p. 23).

Nesse sentido, se o que pode ser dito da filosofia de Espinoza é que ela:

parte de um conceito muito preciso, o de substância, isto é, um ser que existe em si e por si mesmo, que pode ser concebido em si e por si mesmo e sem o qual nada existe nem pode ser concebido. Toda substância é substância por ser a potência que é causa de sua essência, de sua existência e da inteligibilidade de ambas e, ao causar-se a si mesma, causa a existência e a essência de todos os seres do universo.” (CHAUÍ, 2019, p. 148).

Simondon, por sua vez afirma que:

Para pensar a individuação, é necessário considerar o ser não como substância, ou matéria, ou forma, mas como sistema tenso, supersaturado, acima do nível da unidade, que não consiste unicamente em si mesmo e não pode ser adequadamente pensado mediante o princípio do terceiro excluído; o ser concreto, ou ser completo, isto é, o ser pré-individual, é um ser que é mais que uma unidade. A unidade, característica do ser individuado, e a identidade, que autoriza o uso do princípio do terceiro excluído, não se aplicam ao ser pré-individual, e isso explica a impossibilidade de se recompor o mundo posteriormente, com mônadas, mesmo acrescentando outros princípios como o de razão suficiente, para ordená-las em universos; a unidade e a identidade só se aplicam a uma das fases do ser, posterior à operação de individuação; essas noções não podem ajudar a descobrir o princípio de individuação; elas não se aplicam à ontogênese, entendida no sentido pleno do termo, isto é, ao devir do ser enquanto ser que se desdobra e se defasa individuando-se. (SIMONDON, 2020a, p. 17-18).

A propósito de Espinoza e sua filosofia que postula a existência de uma única substância imanente como causa de si e de tudo o mais que há, Simondon dirá:

Espinoza, ao contrário, engrandece a individuação até os limites do todo, aquilo pelo qual Deus é natureza naturante sendo a própria individuação. Nem num nem noutro existe, relativamente ao indivíduo, meio associado, sistema de mesma ordem de grandeza, no seio do qual o indivíduo possa receber uma gênese. O indivíduo é tomado pelo ser, é considerado como coextensivo ao ser. Nessas condições, o indivíduo considerado como coextensivo ao ser não pode estar situado: toda realidade é ao mesmo tempo pequena demais e grande demais para receber o estatuto de indivíduo. Tudo pode ser indivíduo, e nada pode sê-lo completamente. Se, ao contrário, o indivíduo é apreendido, não como termo de uma relação, mas como resultado de uma operação e como teatro de uma atividade relacional que se perpetua nele, então ele se define relativamente ao conjunto que ele constitui com seu complementar, que é de mesma ordem de grandeza que ele e está no mesmo nível dele depois da individuação. A natureza, em seu conjunto, não é feita de indivíduos, e tampouco ela é um indivíduo: ela é feita de domínios de ser que podem comportar ou não comportar individuação.

Há na natureza dois modos de realidade que não são do indivíduo: os domínios que não foram o teatro de uma individuação e aquilo que resta de um domínio concreto pós-individuação, quando se retira o indivíduo. Esses dois tipos de realidade não podem ser confundidos, pois o primeiro designa uma realidade completa, enquanto o segundo designa uma realidade incompleta, que só pode ser explicada pela gênese, a partir do sistema de que é oriunda. (Ibid., p. 82-83).

A substância é uma porque é estável; ela é atual, e não está tensionada por potenciais. O que falta à substância, apesar da terminologia de Espinosa, é ser natureza, ou ainda não ser ao mesmo tempo e indissolivelmente naturada e naturante. Segundo a doutrina que nós apresentamos, o ser jamais é uno: quando ele é monofasado, pré-individual, ele é mais que um: ele é uno porque ele é indecomposto, mas ele tem em si algo para ser mais do que ele é em sua estrutura atual; o princípio do terceiro excluído só se aplicaria a um ser residual incapaz de devir; o ser não é vários, no sentido da pluralidade realizada: ele é mais rico que a coerência consigo. (Ibid., p. 486).

A reivindicação de transcendência, bem como a reivindicação de imanência, buscam refazer o ser inteiro com um desses dois símbolos de ser inacabado que a individuação separa. Antes de colocar a questão crítica anteriormente a toda ontologia, o pensamento filosófico deve colocar o problema da realidade completa, anterior à individuação de onde sai o sujeito do pensamento crítico e da ontologia. A verdadeira filosofia primeira não é a do sujeito, nem a do objeto, nem a de um Deus ou de uma Natureza buscados segundo um princípio de transcendência ou de imanência, mas a de um real anterior à individuação, de um real que não pode ser buscado no objeto objetivado nem no sujeito subjetivado, mas no limite entre o indivíduo e o que resta fora dele, segundo uma mediação suspensa entre transcendência e imanência. A razão que torna vã a busca segundo a transcendência ou a imanência torna vã também a busca da essência do ser individuado na alma ou no corpo. Essa busca conduziu a que se materializasse o corpo e se espiritualizasse a consciência, ou seja, a que se substancializassem os dois termos após tê-los separado. (Ibid., p. 401).

Diante desses contrapontos entre as filosofias de Simondon e Espinoza - a primeira filosofia postulando uma analogia entre a natureza, o pré-individual, o indivíduo e a informação, e a segunda filosofia postulando uma analogia entre Deus, Substância e Natureza -, reiteramos que, para Simondon, a informação em sua natureza pré-individual não é um atributo específico e fixo de uma substância, nem mesmo uma substância primeira, imutável e indivisível, seja ela formal, material ou um composto das duas. Informação, portanto, não é propriamente um algo qualquer, mas sim os modos como esse algo qualquer existe e passa a tensionar nossa percepção, entendimento e nossas condições de existência, a fim de que possamos conhecer e viver o real em sua potência ilimitada.

Voltando às relações entre Simondon e a teoria da informação, ainda que, para fins teóricos e analíticos, seja fundamental destacar algumas das inflexões da filosofia de Simondon com a teoria clássica da informação (como feito brevemente acima, a propósito de Wiener, Shannon e Weaver), também é importante destacar algumas convergências teóricas que aproximam Simondon dos primeiros ciberneticistas e de uma Teoria Geral dos Sistemas. E uma

dessas convergências diz respeito às relações entre as noções de informação, mensagem e significado, particularmente na obra de Claude Shannon⁶².

Para Shannon, assim como para Simondon (Simondon, 2020a, p. 591-592), nenhuma mensagem traz em si informação, por mais densa de elementos e conteúdos significativos que essa mensagem seja. Sobre a informação, Warren Weaver (coautor do livro Teoria Matemática da Comunicação juntamente com Claude Shannon) afirma:

A palavra informação, nessa teoria, é empregada com um sentido especial que não deve ser confundido com seu uso ordinário. Em particular, informação não deve ser confundida com significado (...) Certamente, esta palavra informação na teoria da comunicação não se relaciona tanto com o que você diz, mas com o que você poderia dizer. Ou seja, a informação é uma medida da liberdade de escolha de alguém ao selecionar uma mensagem. Se alguém se depara com uma situação muito elementar onde tem que escolher uma de duas mensagens alternativas, então é dito arbitrariamente que a informação, associada a esta situação, é a unidade. Observe que é enganoso (embora muitas vezes conveniente) dizer que uma ou outra mensagem transmite informações da unidade. O conceito de informação não se aplica às mensagens individuais (como o conceito de significado faria), mas sim à situação como um todo, a unidade de informação indicando que nesta situação se tem uma quantidade de liberdade de escolha, na seleção de uma mensagem, que é conveniente considerar como um valor padrão ou unitário. (Shannon & Weaver, p. 8-9. 1972)⁶³.

A informação é, devemos constantemente lembrar, uma medida da liberdade de escolha de uma pessoa ao selecionar uma mensagem. Quanto maior essa liberdade de escolha e, portanto, quanto maior a informação, maior é a incerteza de que a mensagem realmente selecionada seja alguma em particular. Assim, maior liberdade de escolha, maior incerteza, maior informação andam de mãos dadas. Se o ruído é introduzido, então a mensagem recebida contém certas distorções, certos erros, certos materiais estranhos, que certamente levariam a dizer que a mensagem recebida exibe, por causa dos efeitos do ruído, uma incerteza aumentada. Mas se a incerteza aumenta, a informação aumenta, e isso soa como se o ruído fosse benéfico!

Geralmente é verdade que, quando há ruído, o sinal recebido exibe maior informação - ou melhor, o sinal recebido é selecionado de um conjunto mais variado do que o sinal transmitido. Esta é uma situação que ilustra lindamente a armadilha semântica em que alguém pode cair se não se lembrar que “informação” é usada aqui com um significado especial que mede a liberdade de escolha e, portanto, a incerteza quanto à escolha feita. Portanto, é possível que a palavra informação tenha conotações boas ou más. A incerteza que surge em virtude da liberdade de escolha por parte do remetente é uma incerteza desejável. A incerteza que surge devido a erros ou devido à influência do ruído é uma incerteza indesejável. Assim fica claro onde está o curinga ao dizer que o sinal recebido tem mais informação. Algumas dessas informações são espúrias e indesejáveis e foram introduzidas por meio do ruído. Para obter as

⁶² The Mathematical Theory of Communication. (Shannon & Weaver, 1972).

⁶³ The word information, in this theory, is used in a special sense that must not be confused with its ordinary usage. In particular, information must not be confused with meaning (...) To be sure, this word information in communication theory relates not so much to what you do say, as to what you could say. That is, information is a measure of one's freedom of choice when one selects a message. If one is confronted with a very elementary situation where he has to choose one of two alternative messages, then it is arbitrarily said that the information, associated with this situation, is unity. Note that it is misleading (although often convenient) to say that one or the other message, conveys unit information. The concept of information applies not to the individual messages (as the concept of meaning would), but rather to the situation as a whole, the unit information indicating that in this situation one has an amount of freedom of choice, in selecting a message, which it is convenient to regard as a standard or unit amount. (Shannon & Weaver, p. 8-9. 1950).

informações úteis no sinal recebido, devemos subtrair essa parte espúria. (Shannon & Weaver, p. 18-19. 1972)⁶⁴.

No que concerne ao cotejo de ILFI com a obra citada acima, por um lado, podemos dizer que Simondon acompanha Weaver e Shannon nas seguintes passagens: “a informação é uma medida da liberdade de escolha”, uma escolha que se realiza em situações de tensão, incerteza e disparidade de mensagens; “é enganoso (embora muitas vezes conveniente) dizer que uma ou outra mensagem transmite informações”; e “informação não se aplica às mensagens individuais (como o conceito de significado faria)”.

Por outro lado, há outras passagens que não condizem com a noção de informação, tal como interpretamos e expomos aqui a partir da leitura de ILFI. Uma dessas passagens ocorre, por exemplo, quando os matemáticos e ciberneticistas admitem a existência de uma “unidade de informação”, unidade textualmente negada por Simondon quando ele afirma que “não há unidade e identidade da informação, pois a informação não é um termo; ela supõe tensão de um sistema de ser; só pode ser inerente a uma problemática” (Ibid., p. 26-27).

Outra ideia que parece estranha ao pensamento simondoniano diz respeito aos modos pelos quais Shannon expressa as relações entre as noções de incerteza, ruído, informação e liberdade de escolha. É certo que para Simondon “uma informação nunca é relativa a uma realidade única e homogênea” (Ibid., p. 26) e que, por isso, há uma dimensão essencialmente ilimitada, infinitamente múltipla, mutável e inesperada da informação. Uma dimensão que faz com que nós percebamos a informação como algo incerto, angustiante e, por vezes, indesejado.

Se, porém, como afirma Weaver, a “informação (...) mede a liberdade de escolha e, portanto, a incerteza quanto à escolha feita”, a existência de informações “espúrias e indesejadas” só pode afetar de modo mais contundente um indivíduo que não se percebe em

⁶⁴ Information is, we must steadily remember, a measure of one's freedom of choice in selecting a message. The greater this freedom of choice, and hence the greater the information, the greater is the uncertainty that the message actually selected is some particular one. Thus greater freedom of choice, greater uncertainty, greater information go hand in hand. If noise is introduced, then the received message contains certain distortions, certain errors, certain extraneous material, that would certainly lead one to say that the received message exhibits, because of the effects of the noise, an increased uncertainty. But if the uncertainty is increased, the information is increased, and this sounds as though the noise were beneficial! It is generally true that when there is noise, the received signal exhibits greater information—or better, the received signal is selected out of a more varied set than is the transmitted signal. This is a situation which beautifully illustrates the semantic trap into which one can fall if he does not remember that “information” is used here with a special meaning that measures freedom of choice and hence uncertainty as to what choice has been made. It is therefore possible for the word information to have either good or bad connotations. Uncertainty which arises by virtue of freedom of choice on the part of the sender is desirable uncertainty. Uncertainty which arises because of errors or because of the influence of noise is undesirable uncertainty. It is thus clear where the joker is in saying that the received signal has more information. Some of this information is spurious and undesirable and has been introduced via the noise. To get the useful information in the received signal we must subtract out this spurious portion. (Shannon & Weaver, p. 18-19. 1950).

sua natureza pré-individual, como emergência de um dinamismo do ser (Ibid., p. 420) e como processo de individuação. Informações “espúrias e indesejadas” são intensas e atávicas em indivíduos que se concebem existindo como unidades de identidade de si consigo mesmo, indivíduos que se creem substância, forma arquetípica ou modos de uma consubstanciação e efeitos de uma formalização típico ideal.

O que aparece de espúrio numa informação é indesejado porque desloca o indivíduo de uma percepção de estabilidade, unidade e sentido adequado. O ruído e a informação espúria são indesejados porque informam que o que há de realmente genuíno nas coisas são as suas aberturas para novas problemáticas e não a sua resolução terminante. Diante da afirmação de Shannon e Weaver de que “Para obter as informações úteis no sinal recebido, devemos subtrair essa parte espúria.”, é importante observar que ruídos e a informações espúrias suscitam a angústia, e como afirma Simondon:

na angústia, o sujeito se sente existindo como problema posto a si mesmo, e sente sua divisão em natureza pré-individual e em ser individuado; o ser individuado está aqui e agora, e esse aqui e esse agora impedem que uma infinidade de outros aqui e agora venham à tona: o sujeito toma consciência de si como natureza, como indeterminado (*ἄπειρον*) que ele jamais poderá atualizar em hic et nunc, que ele jamais poderá viver; a angústia está no termo oposto ao do movimento pelo qual se fica refugiado em sua individualidade; na angústia, o sujeito gostaria de se resolver consigo mesmo sem passar pelo coletivo; ele gostaria de chegar ao nível de sua unidade por uma resolução de seu ser pré-individual em ser individual, resolução direta, sem mediação, sem espera; a angústia é uma emoção sem ação, um sentimento sem percepção; ela é pura repercussão do ser em si mesmo. Sem dúvida, a espera, o escoamento do tempo, ambos podem aparecer na angústia; mas não se pode dizer que a produzam; pois mesmo quando a angústia não está presente, ela se prepara, a carga de angústia está se agravando antes de se espalhar por todo o ser; o ser angustiado exige a si mesmo, a essa ação surda e oculta que só pode ser emoção porque ela não tem a individuação do coletivo, que o resolva como problema; o sujeito toma consciência de si mesmo como sujeito no decurso de angustiar-se, de questionar-se, sem no entanto conseguir realmente unificar-se. (Simondon, 2020a, p. 380-381).

Informação: acontecimento e realidade pré-individual

Essa relação entre os indivíduos e através dos indivíduos exprime o fato de que os indivíduos se amplificam em realidade mais vasta pelo intermédio de alguma coisa que, neles, é tensão problemática, informação: essa realidade pode ser nomeada carga pré-individual no indivíduo. A ação, resolução das pluralidades perceptivas em unidade dinâmica, implica a entrada em jogo dessa realidade pré-individual (...) É preciso que o ser possa apelar, nele e fora dele, a uma realidade ainda não individuada: essa realidade é o que ele contém de informação relativa a um real pré-individual: é essa carga que é o princípio do transindividual; ela comunica diretamente com as outras realidades pré-individuais contidas nos outros indivíduos, como as malhas de uma rede comunicam umas com as outras, cada uma se ultrapassando na malha seguinte. (Ibid., p. 327-328).

Para além de algo meramente formal, representacional ou de um modo abstrato de conceber algo real, o pré-individual simondoniano surge como acontecimento e condição de existência da individuação enquanto fenómeno. Em outras palavras, o que essa proposição nos diz é que algo individual como um acontecimento é, em alguma medida e necessariamente, a manifestação pré-individual; logo, é a manifestação de algo não individuado, não inteiramente individuado e em vias de individuação. Todo acontecimento, portanto, aporta uma carga energética pré-individual em vias de individuação e concretização.

E é essa carga energética pré-individual que é condição da existência manifesta dos seres enquanto indivíduos, condição da individuação como processo concreto real, expressão necessária da própria individuação existindo e operando enquanto tal. Nenhum acontecimento é tão somente condição formal *a priori* ou pura expressão *a posteriori* de uma operação, processo ou ato de individuação. Assim, acontecimentos, sejam eles apreendidos em suas dimensões materiais ou abstratas, não apenas formam, conformam ou estabilizam indivíduos, não apenas transformam, deformam ou instabilizam indivíduos, mas sim e essencialmente informam indivíduos em seus processos de individuação; o que quer dizer que perceber e ser afetado por um acontecimento equivale a conhecer um indivíduo em sua ontogênese real, naquele processo de atualização de cargas energéticas pré-individuais, ou seja, conhecer o indivíduo a partir de sua individuação e não o contrário. Acontecimentos, sejam eles passados, presentes ou futuros, são sempre o aqui e agora da própria individuação e não condições abstratas de possibilidade da existência da individuação. E se algo individual como um acontecimento é a manifestação pré-individual e surge como condição de existência da própria individuação, então, é possível admitir que esse acontecimento, ainda que se manifeste como algo individuado e particular, existe essencialmente como uma abertura singular para o ainda não individuado ou em vias de individuação.

Ocorre que conceber um acontecimento como a manifestação de um pré-individual parece ainda contraintuitivo e parece mesmo contradizer a própria noção de acontecimento. De fato, a palavra acontecimento surge para designar algo que, ao ser apreendido, lembrado e vivenciado, acentua e chama a nossa atenção para uma dimensão particular, individual ou aspecto estrito do real. Assim, chamamos de acontecimento a fecundação, germinação, nascimento ou morte de seres vivos. Um acontecimento é, por exemplo, a chegada de um momento aguardado, a frustração diante de uma expectativa quebrada, a manifestação de um início e de um fim, a criação ou descoberta de um fundamento, a dissolução ou descoberta da não validade daquilo que se concebia como fundamento.

Chamamos ainda de acontecimento o próprio sentido de indeterminação e a ansiedade que se sente quando não temos certeza se estamos no início ou no fim, se estamos mais próximos de um ou de outro. Um acontecimento pode ser percebido com espanto, admiração ou medo diante do inesperado. Um vislumbre, uma imaginação, uma percepção, uma conclusão, as mudanças climáticas e irrupções de ânimo, a realização de jogos esportivos ou apresentações artísticas, a visita ou a partida de alguém; tudo isso pode ser reconhecido como um acontecimento. Sob o signo do acontecimento, realidade e fantasia, o concreto e o abstrato, o tudo e o nada ganham forma e substância próprias. Todavia, isso não quer dizer que o próprio acontecimento seja, em si, algo formal e substancial.

Também chamamos de acontecimento os discursos políticos, os protestos, as manifestações sociais e a percepção de um estado de anomia, efervescência coletiva ou coesão social. Junho de 2013 no Brasil, por exemplo, surge ainda hoje como um acontecimento, na medida em que os processos e eventos que ocorreram naquele momento - por maior que seja a relevância ou insignificância que alguns possam atribuir a eles -, ainda acentuam um contexto histórico específico e chamam nossa atenção para uma conjuntura política particular que ainda reverbera de modo singular, logo, atual e diferencial no presente. Vê-se, então, como um acontecimento aparece como uma noção híbrida e difusa, algo que percebemos e que nos afeta; ainda que aparente não ser propriamente e essencialmente discernido ou que se revele como uma mera ilusão e engano.

Há um fragmento de Heráclito de Éfeso no qual o filósofo grego afirma que “É preciso esperar o inesperado”. Talvez essa proposição seja uma das melhores e mais sintéticas formas de definir o que é um acontecimento e descrever a sua força. Em princípio, tudo pode ser concebido como um acontecimento, todavia, nenhuma dessas coisas ditas acontecimento são algo absolutamente previsto, formalmente acabado ou meramente possível. Ainda que conceber um acontecimento seja uma ação própria de humanos e seres vivos em geral, há algo em todo acontecimento que sempre escapa à estrita ação humana e excede a pura intuição de um ser vivo. Um acontecimento, então, é essencialmente algo inesperado e necessário. Portanto, a título de esquematização de um saber, podemos destacar três dimensões essenciais de todo acontecimento: a rememoração de algo particular; a atualização ou presentificação de algo particular; e o conhecimento singular (irretornável e, por vezes, inefável) de particularidades apreendidas.

E é essa terceira dimensão do acontecimento (a singularidade) que nos conduz ao pré-individual simondoniano como a condição de existência da individuação. Aqui, é importante salientar que o pré-individual é de uma condição real e atual de existência dos processos de

individação e não apenas de uma condição formal (portanto abstrata) de possibilidade de um indivíduo ser validado ou não como existente. Nesse sentido, o pré-individual postulado por Simondon, ao contrário do que o prefixo “pré” poderia designar, não é um puro passado abstraído do indivíduo atual e oposto a um indivíduo futuro, um indivíduo porvir, um termo depois do indivíduo presente, um pós-individual igualmente abstrato. Mesmo porque, como afirma Simondon, um tal indivíduo porvir:

não se deixa nem condensar, nem detalhar e nem mesmo pensar; ele só pode ser antecipado por um ato real, pois sua realidade não está condensada num certo número de pontos; é entre os pontos possíveis que toda sua energia existe; há uma ambiência própria do porvir, potência relacional e atividade implícita anterior a toda realização; o ser se preexiste através de seu presente. O presente do ser, portanto, é indivíduo e meio de uma vez só; ele é indivíduo relativamente ao porvir e meio relativamente ao passado; a alma, essência ativa do presente, é indivíduo e meio de uma vez só. Entretanto, ela não pode ser indivíduo e meio sem aquela existência do ser total, o ser psicossomático, que é também somático e social, atrelado à exterioridade. A relação do presente ao passado e ao porvir é analógica relativamente à relação somatopsíquica e àquela outra relação mais vasta do ser individuado completo ao mundo e aos outros seres individuados. Por essa razão, é preciso renunciar a substancializar a alma, pois ela não possui em si mesma toda sua realidade; o presente necessita do porvir e do passado para ser presente e, por estes dois distanciamentos, do porvir e do passado, a alma toca o corpo. O corpo é o não-presente; ele não é a matéria de uma alma-forma. O presente surge do corpo e retoma ao corpo; a alma cristaliza o corpo. O presente é operação de individuação. O presente não é uma forma permanente; ele se acha como forma na operação, ele acha forma na individuação. Esse duplo nexos de simbolização do presente relativamente ao porvir e ao passado permite dizer que o presente, ou melhor, a presença, é significação relativamente ao passado e ao porvir, mútua significação do passado e do porvir através da operação transdutiva. (Ibid., p. 432).

Além de não ser uma anterioridade ou porvir ontológico e epistemológico, o pré-individual postulado por Simondon também não é uma um puro *a priori* ou *a posteriori* do entendimento; logo, não pode ser inferido logicamente, uma vez que as inferências lógico-formais, bem como as apreensões categoriais e predicativas do ser, pressupõem um indivíduo previamente constituído e dado como modelo substancial do ser. E como afirma Simondon:

A individuação deve ser apreendida como devir do ser, e não como modelo do ser, o que esgotaria sua significação. O ser individuado não é todo o ser, nem o ser primeiro; em vez de apreender a individuação a partir do ser individuado, é preciso apreender o ser individuado a partir da individuação, e a individuação a partir do ser pré-individual, repartido segundo várias ordens de grandeza. (Ibid., p. 27).

A ideia de uma totalidade enquanto imutabilidade conforma o real, aparenta resolver terminantemente suas tensões e reduzir suas indeterminações a um único fator ou valor individual estrito. E ainda que sejamos permanentemente informados de que, de fato, “o ser individuado não é o todo do ser, nem o ser primeiro”, mesmo assim, porém, diante de um conceito de indivíduo como princípio e totalidade que equivale a uma ideia conformadora do

real, nós tendemos a banalizar, esquecer, preterir ou tornarmo-nos apáticos frente a tudo aquilo que contraria ou contradiz nossas ideias de totalidade. Para que essas ideias de totalidade e princípio enquanto imutabilidade permaneçam válidas, algo de vivo deve morrer em nós, algo de pré-individual deve deixar de existir em função de uma ideia individual de totalidade e princípio imutáveis. Algo deve deixar de nos afetar, deixar de mover-se, algo deve deixar de acontecer para nós, em nós e conosco para que uma certeza descanse na mais pura coerência e identidade formal de si consigo mesmo.

A morte existe conosco e para nós quando nos esquecemos ou nos tornamos indiferentes à carga pré-individual e afetiva, portanto, diferencial, não substancial e não identitária que, na filosofia de Simondon, é condição de existência de todo ser enquanto indivíduo. Se, de fato, como entendemos desde Aristóteles, “o ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e uma realidade determinada”, em nossas buscas por um fio condutor de investigação sobre o que é essa unidade e realidade determinadas do ser, bem como em nossas buscas pelos significados mais fundamentais do ser, não há que se confundir esse fio condutor, essa unidade e realidade determinada com um fio condutor, uma unidade e realidade imóveis, anestesiadas, neutras, arbitrárias ou vãs. Desse modo, como observa Simondon:

Apesar da relatividade do princípio de individuação tal como ele é invocado, a individuação não é arbitrária; ela se ata a um aspecto dos objetos, aspecto que ela considera, talvez erroneamente, que tenha sozinho uma significação: mas esse aspecto é realmente reconhecido; o que não é conforme ao real é a exclusão dos outros pontos de vista, nos quais seria possível colocar-se para achar outros aspectos da individuação. Subjetiva é a atribuição única e exclusiva do princípio de individuação a este ou àquele tipo de realidade. Mas a noção mesma de individuação e a busca de individuação, tomada nela mesma como algo que exprime uma necessidade, não são desprovidas de significação. A subjetividade da individuação para o homem e a tendência a individuar os objetos não devem fazer com que se conclua que a individuação não existe e a nada corresponde. Uma crítica da individuação não deve necessariamente conduzir a que se esvaeça a noção de individuação; é fazendo uma análise epistemológica que se é conduzido a uma apreensão verdadeira da individuação. (Ibid., p. 74).

Conhecer a individuação e o indivíduo em sua ontogênese real exige, então, explicitar os pressupostos e o que há de arbitrário, de voluntarismo e de axiológico inerente às noções, categorias e conceitos de indivíduo como substância, totalidade, universalidade, origem e princípio (*arquê*); noções, categorias e conceitos que fundamentam as mais diversas tradições filosóficas, das tradições aristotélico-tomistas às fundamentações epistemológicas, físicas e metafísicas de Descartes e Kant. Não é, em última instância, o caráter substancial, originário, universalizante e arquetípico que engendra o ser. Ou ainda, não é o caráter necessariamente

categorial dos nossos modos de dizer o ser que nos torna capazes de desvelar o ser, hipoteticamente velado ou confundido com os entes.

É precisamente dessa hipotética confusão do ser (enquanto substância primeira e forma arquetípica) com os entes que resulta a ideia de que alguns entes existem como privilegiados ou preteridos, temidos ou admitidos como os verdadeiros encobridores ou desveladores do ser enquanto ser. Na medida em que o conhecimento do ser enquanto ser equivale a um conhecimento lógico daquilo que há de mais substancial no ser, torna-se justificável a conclusão de que alguns entes acessam de modo mais adequado, primordial, digno, concreto e efetivo a realidade essencial dos entes ou o ser dos entes; isso ocorreria justamente porque alguns entes estariam mais próximos ou mais distantes⁶⁵ de um *lógos* capaz de desvelar a verdade (*alétheia*) do ser dos entes.

Para além de um diagnóstico de que vivemos um processo de encobrimento do ser e o sistemático esquecimento do questionamento sobre o ser, para Simondon o que há de filosoficamente relevante é o que há no ser enquanto ser de presença ineludível e ilimitada (*ápeiron*), o que há no ser enquanto ser de acontecimento incontornável, abundante e pervasivo, ou seja, o que há de “natureza (*physis*) pré-individual que permanece associada ao indivíduo” (Ibid., p. 22). Para além do *lógos* e da *alétheia*, o projeto filosófico de Simondon tem nas noções gregas de *ápeiron* e *physis* os fios condutores de sua abordagem pré-individual e ontogenética dos seres enquanto indivíduos.

Levando em conta que na filosofia simondoniana o ser é essa presença ineludível e esse acontecimento incontornável que aporta consigo uma carga pré-individual (e pré-noética) em vias de individuação, um esquecimento do ser e um apagamento da diferença ontológica surgem como arquiteturas lógicas que fundamentam e justificam um possível encobrimento ou declínio do ser. Porém, não necessariamente surgem como modos reais de existência; uma vez que os modos reais de existência, essas manifestações sempre abundantes e pervasivas do ser enquanto ser, sempre atravessam e excedem as formas lógicas que os enunciam e descrevem. Nesse sentido, há que se encontrar os limites da lógica. Porém, não para suprimi-la, mas sim para torná-la plural. Sobre os limites e as possibilidades de uma pluralização da lógica, Simondon observa:

a lógica clássica não pode ser empregada para pensar a individuação, pois ela nos obriga a pensar a operação de individuação com conceitos e com nexos entre conceitos, os quais só se aplicam aos resultados da operação de individuação, considerados de maneira parcial. (Ibid., p. 29).

⁶⁵ Seja lá o que essa proximidade ou distância queiram dizer ou o modo como elas existem no mundo.

na teoria lógica, o ser é o ser enquanto individuado. Se for verdade que a lógica só incide sobre as enunciações relativas ao ser após a individuação, uma teoria do ser anterior a toda lógica deve ser instituída; essa teoria poderia servir de fundamento para a lógica, porque nada prova, de antemão, que o ser seja individuado de uma única maneira possível; se existissem diversos tipos de individuação, deveriam existir também diversas lógicas, cada uma correspondendo a um tipo definido de individuação. A classificação das ontogêneses permitiria pluralizar a lógica com um fundamento válido de pluralidade. Quanto à axiomatização do conhecimento do ser pré-individual, ela não pode estar contida numa lógica prévia, pois nenhuma norma, assim como nenhum sistema destacado de seu conteúdo, pode ser definida: só a individuação do pensamento pode, cumprindo-se, acompanhar a individuação de seres outros que não o pensamento; portanto, não é nem um conhecimento imediato, nem um conhecimento mediato que podemos ter da individuação, mas um conhecimento que é uma operação paralela à operação conhecida; não podemos, no sentido habitual do termo, conhecer a individuação; podemos somente individuar, individuar-nos e individuar em nós; (Ibid., p. 34-35).

Apontados esses limites da lógica clássica para conceber a individuação em sua ontogênese real, Simondon precisará encontrar outro modo de “individuar, individuar-nos e individuar em nós. E é justamente através da noção de pré-individual e dos modos de existência desse pré-individual que Simondon buscará conhecer a individuação e a realidade do ser enquanto indivíduo. Diante disso, Simondon encontrará na noção de informação uma manifestação pré-individual capaz de conduzi-lo no conhecimento da realidade do ser enquanto indivíduo. A informação, dirá Simondon, é “um encetante de individuação, uma exigência de individuação, jamais uma coisa dada; não há unidade e identidade da informação, pois a informação não é um termo; ela supõe tensão de um sistema de ser; só pode ser inerente a uma problemática” (Ibid., p.26-27).

Então, se a noção de informação surge como uma manifestação pré-individual e, portanto, exigência de individuação, é precisamente através de numa ontologia informacional e da investigação da informação como acontecimento ontogenético que Simondon desenvolverá sua filosofia da individuação e dos modos de existência. Trata-se, então de colocar o problema da individuação através do desenvolvimento de uma ontologia informacional e de uma investigação dos modos de existência como comunicações informativas. Desse modo⁶⁶, todo acontecimento (enquanto comunicação informativa que aporta uma carga pré-individual em vias de individuação) surge como algo que suscita e enseja noções de diferença diante daquilo que se concebia como sendo o real, a coisa em sua realidade homogênea e única em seu gênero e espécie.

⁶⁶ E levando em conta que, segundo Simondon, “Para pensar a individuação, é necessário considerar o ser não como substância, ou matéria, ou forma, mas como sistema tenso, supersaturado, acima do nível da unidade, que não consiste unicamente em si mesmo e não pode ser adequadamente pensado mediante o princípio do terceiro excluído; o ser concreto, ou ser completo, isto é, o ser pré-individual, é um ser que é mais que uma unidade.”. (Ibid., p. 17).

Na ontologia simondoniana, a informação com toda sua carga pré-individual não surge como um sinal ou como um ruído, não surge como algo em si significativo ou um índice de entropia em um processo comunicativo⁶⁷. A informação tem um valor ontogenético, logo, ela não surge como um dado, algo hipostasiado a ser transmitido de um ponto emissor a outro ponto receptor, por exemplo, de um sujeito até um objeto, de um universal até um particular, de uma forma até uma matéria, de um mundo intelectual até um mundo sensível, ou vice-versa). A informação não é um elemento individual a compor outras individualidades, ela é própria exigência de individuação. A informação é “um encetante de individuação”, ela enseja, suscita, dispara processos de individuação na medida em que acontece sempre como algo de inesperado e que aporta uma carga pré-individual, apresenta-se sempre como que de súbito, interrompendo e suspendendo momentaneamente o andamento que se supunha normal das coisas.

A informação, essa disparação pré-individual e exigência de individuação é, portanto, um acontecimento que nos faz perceber que há uma diferença naquilo que entendemos como homogêneo, é aquilo que nos desloca das condições formais e materiais já dadas de um indivíduo a fim de conceber o indivíduo pela individuação, mais que a individuação através dos indivíduos. Assim, a informação acontece não como um algo definido por sua forma mais ou menos homogênea, coerente, unitária e consistente na identidade de si consigo mesmo. Ela não é um dado nem um objeto pregnante de sentidos, não é forma, matéria e nem um composto de forma e matéria.

A forma é modeladora da individuação. A matéria é suporte energético de individuação. A informação, por outro lado, é força de invenção, força criadora e moduladora da individuação. Por isso a noção de informação condiz mais com o processo de individuação no sentido simondoniano de ontogênese do ser enquanto indivíduo, ou seja, no sentido de devir enquanto ser. A informação acontece. E o que define o acontecimento não é a sua forma ou sua materialidade aparente, mas sim o grau e amplitude da informação que ele enseja. Acontecer é informar, disparar e ressoar o pré-individual naquilo que é percebido e concebido de modo individual. E é desse modo que é possível afirmar que o pré-individual, a condição de existência da individuação, surge como acontecimento. Mas esse acontecimento, esse algo concebido de modo particular e que sempre nos afeta de modo singular e irretornável, esse acontecimento não esgota ou conforma o processo de individuação. Ao contrário, ele suscita e enseja o próprio

⁶⁷ Ou seja, em um processo de individuação, na medida em que “o indivíduo se desenvolve (...) por um processo de comunicação” (Ibid., p. 30).

processo de individuação na medida em que informa, ou seja, na medida em que aporta e atualiza a carga pré-individual de todo ser enquanto indivíduo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na introdução dessa dissertação, eu destaquei que uma das coisas que me levou até a filosofia de Gilbert Simondon foi uma pesquisa que realizei no campo da sociologia. Essa pesquisa tinha como principais referências teórico-metodológicas a filosofia de Michel Foucault e a sociologia de Max Weber. Ao longo da pesquisa e a partir dessas referências surgiram algumas questões, tais como: como indivíduos humanos e grupos específicos de pessoas surgem e existem enquanto agentes de ações coletivas e sujeitos de relações sociais?; e como esses sujeitos se constituem em agentes comunicativos e se transformam através de atos conectivos?

Foi a partir de questões como essas que passei a me interessar por algumas noções e palavras-chave recorrentes nos argumentos dos autores que compunham as minhas referências bibliográficas. Entre essas noções, eu reconhecia quase sempre dois campos lexicais e semânticos cujas palavras e sentidos às vezes se intercambiavam: o primeiro campo era o sociológico. Ele continha palavras como indivíduo, sujeito, coletivo, relação, identidade, representação, distinção, poder e reciprocidade; o segundo campo era o relativo aos fenômenos de comunicação. Esse campo, por sua vez, apresentava palavras como informação, conexão, rede, difusão, meios, imagem, ampliação, troca, controle, mensagem, sinal e compartilhamento.

Diante disso - nesse contexto de questões, de entrecruzamento de palavras-chave, definições, significados, e com o intuito de conhecer a etimologia dessas palavras e fazer uma genealogia dos seus significados -, a obra de Gilbert Simondon chegou até mim e algumas de suas afirmações suscitaram-me a ideia de que pode haver outros caminhos possíveis de investigação das relações entre sociedade, indivíduo e comunicação; caminhos que talvez me levassem a problematizar e ir além de dualismos ou binômios indivíduo/sociedade ou individualismo/holismo metodológicos.

Esses dualismos ou binômios me apareciam como pressupostos que tornavam confusas as ideias de sujeito, indivíduo, sociedade, ação coletiva e ato conectivo. E, dessa confusão resultava uma dificuldade de problematizar e conhecer as relações entre sociedade, indivíduo e meios de comunicação. Essa era a minha suspeita. Uma suspeita que me fez encontrar nas ideias

simondonianas um meio profícuo de abordar as dificuldades que eu percebia e os problemas que eu entrevia.

Então, ao ler Simondon e ao buscar conhecer aquelas palavras tão recorrentes quanto misteriosas, ao buscar ir além de noções que pareciam estranhamente óbvias e frequentemente confusas, eu me dei conta de que essa investigação e esse conhecimento exigiriam de mim uma disposição para fazer algumas perguntas aparentemente mais simples e, talvez, até mesmo mais ingênuas, porque livres de qualquer certeza imediata; para além da curiosidade e suspeita de que definições prévias e previsíveis de indivíduo, sociedade e sujeito não são suficientes, uma vez que a realidade do mundo vivido sempre atravessa e transborda o que se pensa e o que se sente, por mais coerente, autoexplicativo e contundente que seja um pensamento e uma sensação.

Lendo Simondon, eu também fui me dando conta de que certa ingenuidade é uma força cognitiva e perceptiva, uma força de imaginação e invenção, e não necessariamente uma fraqueza do entendimento ou debilidade da razão causada por um déficit conceitual. E, de fato, para “conhecer o indivíduo pela individuação muito mais do que a individuação a partir do indivíduo” (Ibid., p. 16) é preciso certa força de ingenuidade que nos lança na realidade ainda não individuada e em vias de individuação, uma realidade efetivamente pré-individual. A noção de pré-individual, aqui, surge como natureza e força de individuação. O pré-individual simondoniano é como o tempo da vida (*aion*), segundo Heráclito de Éfeso⁶⁸: um tempo não cronológico e ilimitado que existe como ação lúdica, perceptiva e inventiva de uma criança, um tempo que é a própria manifestação da natureza da criança.

Pensando naquelas questões sociológicas citadas acima e movido por essa natureza pré-individual e disposição para certa ingenuidade, eu me fiz as seguintes perguntas: se o sujeito é um indivíduo humano e se todo indivíduo é algo particular, então, todo sujeito é um estrito particular?; Se o coletivo é composto de partes e a sociedade é uma coletividade de indivíduos humanos em suas individualidades, então, toda sociedade é um agregado de entes particulares, um somatório de sujeitos estritos?; O indivíduo é essencialmente uma particularidade, a marca de uma individualidade, a expressão parcial de um todo ou um microcosmo?; A sociedade é essencialmente uma totalidade? A sociedade é uma síntese de múltiplas determinações, como nos termos marxianos?; A sociedade é a expressão de uma multiplicidade de conexões de sentidos, em sua expressão típico-ideal, tal como disposto em linguagem weberiana?; ou ainda,

⁶⁸ Fragmento DK. 52. HIPÓLITO, Refutação, IX, 9. “Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado.” (SOUZA, 1996, p. 102).

nos termos do sociólogo Émile Durkheim, o fato social, objeto de uma ciência da sociedade, é algo geral, coercitivo e exterior ao indivíduo?

A partir de perguntas como essas e ao longo da leitura da filosofia de Simondon, eu fui percebendo a importância filosófica e científica de um tipo de mereologia ou de uma reflexão metafísica sobre as relações entre o todo e as partes. De todas essas perguntas, há duas outras - talvez mais implícitas e fundamentais - que atravessam todas elas. As perguntas são: o que é realmente sujeito, indivíduo, coletivo, sociedade? E, em cada caso e de acordo com os contextos e circunstância em que essas palavras surgem, estamos falando de um todo ou de uma parte?

Além disso - ou como consequência disso -, ocorre também que há algo pressuposto na formulação de todas essas perguntas. Esse algo é justamente aqueles já citados dualismos ou binômios indivíduo/sociedade. Dualismos ou binômios que, no âmbito da metodologia das Ciências Sociais, recebem o nome de individualismo e holismo. E sem ignorar ou negar a relevância dessas abordagens holistas e individualistas na compreensão de dimensões lógico-formais dos fenômenos sociais, sem negar ou ignorar a importância dessas abordagens no entendimento de aspectos universais e necessários da vida em sociedade, o que o problema da individuação e a noção de informação à luz da filosofia de Simondon nos permite considerar é que esses dualismos e binômios são heranças de abordagens substancialista e hilemórfica do ser enquanto indivíduo. Heranças daquilo que Simondon chamou de ontogênese revertida, um conhecimento do ser enquanto indivíduo que parte de uma cisão epistêmica e ontogenética fundamental entre ser e devir, *lógos* e *physis*, caos e cosmos, forma e matéria, mundo das ideias e mundo sensível.

A filosofia de Simondon parece nos convidar a problematizar as primazias ontológicas e chamar nossa atenção para a circularidade estéril e o autoengano que podem estar implicados em algumas abordagens filosóficas e científicas; abordagens que partem de princípios formais, arquetípicos ou substanciais de individuação. Assim, Simondon dirá: “o que a busca do princípio de individuação postula é que a individuação tenha um princípio” (Ibid., p. 13). Nessa perspectiva, então, toda dúvida e toda procura são, mesmo que em última instância, caminhos que trilhamos para validar estruturas previamente concebidas e atestar nossas próprias convicções; toda dúvida e toda procura, por outro lado surgem como disposições operatórias, intenções ingenuamente genuínas para encontrar a “natureza pré-individual que permanece associada ao indivíduo (...) fonte de estados metaestáveis futuros, de onde poderão sair novas individuações.” (Ibid., p. 22).

Epistemologicamente: nem sujeito, nem objeto. Sociologicamente: nem indivíduo, nem sociedade. Filosoficamente: nem o ser como um todo na forma de substância (transcendente ou

imane), nem o devir como passagem de partes hipostasiadas. Para Simondon: “o ser individual (...) não é uma substância” (Ibid., p. 403); “o verdadeiro social não é algo de substancial, pois o social não é um termo de relação: ele é sistema de relações, sistema que comporta uma relação e a alimenta.” (Ibid., p. 437); “a informação não é um termo; ela supõe tensão de um sistema de ser; só pode ser inerente a uma problemática” (Ibid., p. 26-27); “o sujeito não é um termo isolado que pôde constituir-se de si próprio”. (ibid., p. 478); e “o conhecimento não é um nexos entre uma substância objeto e uma substância sujeito, mas relação entre duas relações, uma estando no domínio do objeto e outra no domínio do sujeito.” (Ibid., p. 111).

Se para Max Weber, “a ação social (...) é uma ação na qual o sentido sugerido pelo sujeito ou sujeitos refere-se ao comportamento de outros e se orienta nela no que diz respeito ao seu desenvolvimento” (LIMA, 2019, p. 8 apud WEBER 2016. pág. 613), se, para Michel Foucault, “o indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação “ideológica” da sociedade” (LIMA, 2019, p. 13 apud FOUCAULT, 2001, pág. 161); para Simondon, por sua vez, “o indivíduo é mais que unidade e mais que identidade”. E é por isso que é preciso realmente “conhecer o indivíduo pela individuação muito mais do que a individuação a partir do indivíduo”. É por isso que “a informação é um encetante de individuação, uma exigência de individuação, jamais uma coisa dada”. E, também, é por isso que “o sujeito só pode coincidir consigo mesmo na individuação do coletivo, pois o ser individuado e o ser pré-individual que estão nele não podem coincidir diretamente” (Ibid., p. 377).

Por tudo isso, o indivíduo - e todo modo singular de existência individual, por exemplo, o sujeito, o humano, a pessoa, etc. - não é apenas uma parte ou um todo hipostasiados. O indivíduo é o que ressoa e atravessa a percepção de sua própria individualidade para existir em sua natureza pré-individual, existir realmente, ou seja, existir como ato de “indivíduo, individuar-nos e individuar em nós.”. O indivíduo, por mais elementar que pareça ser em seu modo de existência, é, essencialmente, não um elemento, mas “uma propriedade (...) que indica a existência de um processo de informação no curso de uma operação de individuação”. (Ibid., p. 230).

Observa-se, então, como a relação entre indivíduo e informação é, em realidade, uma relação ontogenética, mais do que “uma equivalência de termos, pois os termos, estática e dinamicamente, são dissimétricos” (Ibid., p 118). Trata-se, portanto, de uma relação que é mais que causalidade e correlação entre forma e matéria, alma e corpo, *a priori* e *a posteriori*. E isso quer dizer que o indivíduo, especialmente o indivíduo vivente, existe essencialmente como “obra informacional, ele próprio devindo um núcleo de comunicação interativa entre uma

ordem de realidade superior à sua dimensão e uma ordem inferior a esta, que ele organiza.” (Ibid., p. 21).

Desse modo, a partir da filosofia de Simondon é possível afirmar que há, realmente, uma relação ontogenética entre as noções de indivíduo, informação, coletivo, sujeito e comunicação. A ênfase na relação com valor de ser enquanto ser faz da ontologia de Simondon uma elevação da metafísica à algo mais que uma pura reflexão sobre as essências abstratas do ser enquanto indivíduo; um indivíduo geneticamente cindido em substância e devir, forma e matéria, partícula e onda, ponto e linha.

Talvez não seja mesmo fortuito o fato de que a assim chamada Era da Informação seja o mesmo período no qual algumas noções inexoráveis de indivíduo e noções apodíticas de individualidade exerçam tamanha influência em nossos modos de viver, pensar o mundo e experimentar as coisas. Desde o período da Terceira Revolução Industrial (1950) com o advento da microeletrônica (1947-1962), da cibernética (1948) e da Rede Mundial de Computadores (1969), a palavra “informação” cada vez mais passou a designar um recurso abstrato, passível de ser computado em termos matemáticos (por exemplo: bits, bytes, kilobytes, megabytes, etc.), armazenado como unidades discretas, na forma de dados, e distribuído de acordo com interesses corporativos e modelos de negócios específicos.

A informação, nesse contexto, passa a ser concebida sobretudo como um ente (um ser individuado) definido por seu caráter instrumental e utilitário, um recurso particular e escasso que serve ao controle da produção, operacionalização e distribuição de bens (em sentido econômico) e serviços. Pensada nesses termos, a definição que Claude Shannon e Warren Weaver deram de informação como “uma medida da liberdade de escolha de uma pessoa ao selecionar uma mensagem” (Shannon & Weaver, p. 18. 1972) pode ganhar outros contornos e interpretações; sobretudo sob a ótica daqueles dualismos e binômios indivíduo/sociedade que marcam o nascimento das Ciências Sociais no século XIX e, ainda hoje, atravessam as abordagens das assim chamadas Ciências Humanas.

Como argumentado ao longo dessa dissertação, esses dualismos e binômios são heranças de uma noção de forma arquetípica e de substância na história da filosofia. A propósito de alguns desdobramentos teóricos dessa herança no campo da psicologia, Simondon dirá:

Mesmo na Gestaltpsychologie [Psicologia da Gestalt], a forma, que já não é anterior a nenhuma matéria, conserva, no entanto, sua superioridade de Ganzheit [totalidade], e há hierarquia das formas (boa forma, melhor forma). Imanente ou transcendente, anterior à tomada de forma ou contemporânea dessa operação, ela conserva seu privilégio de superioridade relativamente à matéria ou aos elementos; o que é o fundamento de toda teoria da forma, arquetípica, hilemórfica ou gestaltista, é a

assimetria qualitativa, funcional e hierárquica da Forma e daquilo que toma forma. (Ibid., p. 574).

A informação é “uma medida da liberdade de escolha de uma pessoa ao selecionar uma mensagem”, assim afirmou o matemático Warren Weaver. Ora, uma medida, seja ela qual for, é uma forma através da qual se estabelece a extensão ou intensidade de algo. Logo, nessa perspectiva, se informação é uma medida da liberdade de escolha, então, a informação é uma forma que estabelece a extensão ou intensidade de uma liberdade de escolha.

Por outro lado, também é possível afirmar que a frase de Weaver tem um sentido conotativo, assim, quando ele diz que a informação é uma medida da liberdade de escolha, o que se quer dizer realmente é que a informação é um ato de medir a quantidade de liberdade de escolha de uma pessoa. Informação, nesse sentido, existe como uma operação matemática que estabelece a extensão ou intensidade da liberdade de escolha. Assim, informação é ato, operação e agenciamento de um processo matemático.

Agora, sendo a informação um ato, uma operação e um agenciamento, quem atua na quantificação de liberdade, o indivíduo ou a sociedade? Quem operacionaliza o cálculo da liberdade de escolha, o indivíduo ou a sociedade? Quem é o agente que mede a liberdade de escolha, o indivíduo ou a sociedade? Bem, em princípio parece óbvio que quem calcula e exerce a liberdade de escolha é uma pessoa, um sujeito autônomo, um indivíduo humano que pode fazer uso de suas próprias forças para deliberar entre alternativas opostas. Ademais, frequentemente a palavra liberdade surge como signo do livre-arbítrio, representação do arbítrio de um particular individuado, expressão de uma identidade em toda sua coerência interna, ou mesmo como sinal de uma vontade individual que pode ser exercida sem qualquer influência ou contato com nada além de si mesmo.

Sem embargo, ocorre que esse sujeito autônomo, essa pessoa ou indivíduo humano, esse ser individuado que age e operacionaliza processos, por mais misantropo, solitário, autocentrado e autossuficiente que seja, por mais convicto de suas próprias capacidades de se autodeterminar e por maior que seja a certeza que esse indivíduo tem sobre si mesmo; ainda assim, esse indivíduo tornado sujeito e pessoa não existe como uma mônada ou como uma mínima ou máxima unidade de realidade. O indivíduo, dirá Simondon, “é um ser que só pode existir como indivíduo em relação com um real não individuado”. (Ibid., p. 207).

Nesse sentido, a medida de uma tal liberdade de escolha que Shannon e Weaver definem como informação, essa medida, para além de um mero instrumento de predição e cálculo do número de escolhas de um agente qualquer, ela existe como nascimento, ligação genética e

participação do próprio agente em circunstâncias, conjunturas e contextos específicos que favoreçam uma deliberação.

A informação, enquanto “medida da liberdade de escolha de uma pessoa”, existe não como meio axiologicamente neutro de escolher entre alternativas opostas, não como elemento substancial e forma que engendra o conteúdo de uma matéria dada, mas sim como gesto e conduta diante do advento de uma problemática, simultaneamente, individual e coletiva. A informação, dirá Simondon, “diferentemente da forma, nunca é um termo único, mas é a significação que surge de uma disparação.” (Ibid., p. 33).

Desse modo, os dualismos ser/devir, substância/atributo (acidente), essência/aparência, forma/matéria, bem como o par indivíduo/sociedade – par muitas vezes pensado como binômio -, nenhum desses permitem um acesso ao conhecimento da natureza pré-individual do ser enquanto indivíduo e da ontogênese da informação enquanto encetante de individuação. Assim, não é possível conhecer o indivíduo em sua essência, nem a informação em sua gênese real, se admitimos que indivíduo e sociedade são realidades substancialmente distintas e relacionadas apenas por alguma outra realidade formal ou valor substancial.

Ou seja, se admitimos que a relação entre indivíduo e sociedade é uma realidade ontologicamente distinta do próprio ser indivíduo e do ser sociedade, se admitimos que toda relação é uma “relação entre termos preexistentes” e não uma relação “como regime recíproco de troca de informação e de causalidade num sistema que se individuação” (Ibid., p. 466), então, não admitimos que o indivíduo e a informação tenham valor de ser, pois “a relação, para o indivíduo, tem valor de ser” (Ibid., p. 77) e “o vivente, em seu próprio interior, é um núcleo de comunicação informativa” (Ibid., p. 22). E assim sendo, toda vez que falamos em coisas como liberdades individuais, direito à informação e dignidade da pessoa humana, tendemos a falar em abstrato e abolir a realidade em função de verdades substanciais.

No ano de 1987, por exemplo, a então primeira-ministra da Inglaterra, Margaret Thatcher disse algo que já é parte significativa da nossa historiografia política contemporânea, ela disse: "Eles estão projetando seus problemas na sociedade. E, você sabe, não existe essa coisa de sociedade. Existem homens e mulheres individuais e há famílias"⁶⁹. Costuma ser muito satisfatório e denotar coerência ou sentido de resolução a ideia de um indivíduo humano pleno em sua individualidade, uma individualidade definida na mais pura unidade de identidade de si

⁶⁹They are casting their problems at society. And, you know, there's no such thing as society. There are individual men and women and there are families. And no government can do anything except through people, and people must look after themselves first. It is our duty to look after ourselves and then, also, to look after our neighbours.

consigo mesmo, um indivíduo absolutamente seguro na certeza de sua interioridade hermética, livre das contingências de uma exterioridade ou de qualquer contradição interna e externa.

De fato, existem homens e mulheres individuais. E os modos como eles e elas existem e expressam suas individualidades são essenciais. Não obstante, é justamente por isso que viver sua individualidade e fazer uma defesa de valores essenciais do indivíduo envolve necessariamente um conhecimento da individuação do coletivo; é justamente por isso que para valorizar as individualidades naquilo que elas têm de essencial é necessário não negligenciar, não mostrar indiferença ou se omitir diante do fato de que, como afirma Simondon:

O indivíduo é realidade de uma relação constituinte, e não interioridade de um termo constituído. É só quando se o considera resultado da individuação cumprida (ou supostamente cumprida) que se pode definir o indivíduo como ser que possui uma interioridade, e relativamente ao qual existe uma exterioridade. (Ibid., p. 77).

O indivíduo maduro, aquele que resolve os mundos perceptivos em ação, é também aquele que participa do coletivo e o cria; o coletivo existe enquanto individuação das cargas de natureza veiculadas pelos indivíduos. (Ibid., p. 323).

Hoje, não é incomum presenciar e nos pegar experimentando e reproduzindo noções substancializadas de indivíduo humano e noções estritamente formais de informação como recurso simbólico, dado e bem econômico⁷⁰. Essas noções surgem como algo totalizante e hegemônico que atravessa as mais antagônicas correntes político-ideológicas dos séculos XX e XXI, sobretudo num contexto em que discutimos a possibilidade de uma inteligência artificial capaz de suplantar as vicissitudes e precariedades humanas.

Essas noções de indivíduo e informação surgem num contexto que oscila entre o medo e a apoteose das tecnologias em função de um ideal de humanidade. Indivíduo e informação aparecem, de fato, como algo pervasivo, uma espécie de truísmo que emerge nas mais dissonantes formas contemporâneas de organização coletiva e dinâmica social; truísmo capaz de nos fazer abolir a realidade quando ela se mostra contingente, contraditória e irreduzível a qualquer ideia, percepção ou visão de mundo.

A ideia e percepção de que sujeitos são definidos por suas individualidades marcadas por uma unidade de identidade, uma unidade que os distinguem de outros seres individuados e que os diferenciam radicalmente de uma alteridade; essa ideia não é algo que simplesmente nós podemos e devemos evitar ou colocar em suspenso, a fim de conhecer o real em sua essência e viver livres de toda alienação, livres das jaulas de aço e dos grilhões que esquemas de organização e distinção social nos impõem; como se, para ser um humano realmente livre,

⁷⁰<<https://www.economist.com/briefing/2017/05/06/data-is-giving-rise-to-a-new-economy>>. (The Economist) “Fuel of the future. Data is giving rise to a new economy”. Consultado em 6 de maio de 2023.

podéssemos e devêssemos escapar de toda determinação estrutural e de todo imperativo ou norma de funcionamento.

A promessa, a convicção e a expectativa de pureza e unidade na identidade obliteram em nós a natureza pré-individual e ilimitada que nos informa e nos lança em uma individuação perpetuada. O primado de noções hipostasiadas de indivíduo e sociedade, bem como a oposição entre indivíduos pensados como verdadeiros átomos de uma realidade coletiva e sociedade concebida como um macrocosmo ou totalidade orgânica – e, por extensão, a primazia não apenas metodológica e epistemológica, mas também ontológico de uma noção solipsista de sujeito humano individuado -, tudo isso nos leva até uma concepção de humanismo que, como afirma Simondon:

permanece sendo uma doutrina abstrata quando ela crê salvar o homem de toda alienação lutando contra a máquina "que desumaniza". Ela luta contra a comunidade acreditando lutar contra a máquina, mas ela não pode chegar a nenhum resultado válido porque acusa a máquina daquilo pelo que esta não é responsável. Desdobrando-se em plena mitologia, essa doutrina se priva do mais forte e mais estável auxiliar, que daria uma dimensão ao humanismo, uma significação e uma abertura que nenhuma crítica negativa jamais lhe oferecerá. Segundo a via de pesquisa que é aqui apresentada, devém possível buscar um sentido dos valores de outro jeito que não na interioridade limitada do ser individual redobrado sobre si mesmo e negando os desejos, tendências ou instintos que o convidam a exprimir-se ou a agir fora dos seus limites, sem por isso se condenar a aniquilar o indivíduo frente à comunidade, como faz a disciplina sociológica. Entre a comunidade e o indivíduo isolado sobre si mesmo, existe a máquina, e essa máquina está aberta sobre o mundo. Ela vai além da realidade comunitária para instituir a relação com a Natureza. (Ibid., p. 544-545).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARDIN, A. Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon - Individuation, Technics. In: **Social Systems**. London: Springer, p. 1-49, p. 217-240. 2015.
- _____. Simondon: transcendental et individuation. In: **RAMETTA, G.** (org.). Les métamorphoses du transcendantal: parcours multiples de Kant à Deleuze. Padoue: Université de Padoue, p. 189-215. 2009.
- BERGSON, H. **Matéria e Memória**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- _____. **O pensamento e o movente**. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, p. 103-234. 2006.
- BLACKBURN, S. **The Oxford Dictionary of Philosophy**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- BUCKLAND, M. K. **Information as thing**. Journal of the American Society for Information Science, v.45, n.5, p.351-360, 1991. Disponível em <<https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=3074986&forceview=1>>. Acesso em: 11 dez. 2022.
- CAMOLEZI, M. Sobre o conceito de invenção em Gilbert Simondon. **Scientiae Studia**, v. 13, n. 2, p. 439–448, abr. 2015.
- CAPURRO, Rafael. Epistemología y ciencia de la información. **Enlace**, Maracaibo, v. 4, n. 1, p. 11-29, abr. 2007. Disponível em <http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1690-75152007000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 18 abr. 2023.
- CASERTANO, G. **Os Pré-Socráticos**. Tradução: Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- CHAUÍ, Marilena De Souza. **Espinosa: ontogênese do singular e vida ética**. 2019.
- COMBES, M. Simondon Individu et collectivité: pour une philosophie du transindividuel. p. 1-27. Academia.edu. Disponível em <<https://independent.academia.edu/MurielCombes>>. Acesso em: 29 dez. 2022.
- DE ROYAUMONT, Cahiers. **Le concept d'information dans la science contemporaine**. Gauthier-Villars, 1965.
- DELEUZE, G. **Lógica do Sentido**; tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo, Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
- DESCARTES, René; CIVITA, V. **Descartes (Coleção Os Pensadores)**. São Paulo: Abril Cultural, 1999.
- DUHEM, L. Apeiron et physis: **Simondon transducteur des présocratiques**. Cahiers Simondon, n. 4, L'Harmattan, 2012.

ESCÓSSIA, L. da. Individuação e informação em Gilbert Simondon. *Informática na Educação: teoria & prática*, Porto Alegre, v. 15, n. 1, p. 19-30, jan./jun. 2012.

FOUCAULT, M. O olho do poder, págs. 209-227. In: **Microfísica do poder**. ed. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

_____. Soberania e Disciplina, págs. 179-191. In: **Microfísica do poder**. 20^a. ed. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

_____. Verdade e poder, págs. 1-14. In: **Microfísica do poder**. 20^a. ed. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

_____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, M. **Metafísica de Aristóteles Θ 1-3 – Sobre a essência e a realidade da força**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007.

_____. **Que é uma coisa?** Carlos Morujão (trad.). Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Ser e Tempo**. p. 11-41. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KASTRUP, V.; CARIJÓ, F. H.; DE ALMEIDA, M. C. O ciclo inventivo da imagem. *Informática na educação: teoria & prática*, Porto Alegre, v. 15, n. 1, 2012. DOI: 10.22456/1982-1654.29086. Disponível em:

<<https://seer.ufrgs.br/index.php/InfEducTeoriaPratica/article/view/29086>>. Acesso em: 18 abr. 2023.

KRAUSER, D. & BRAIDA, C. R. **Ontologia II**. Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2008.

LIMA, T. R. **Ação coletiva e ato conectivo: dimensões e horizontes das relações entre as ruas e as redes**. 2019. 158 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Disponível em: <<https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/7256>>. Acesso em: 19 abr. 2023.

Link:

<https://monoskop.org/images/b/be/Shannon_Claude_E_Weaver_Warren_The_Mathematical_Theory_of_Communication_1963.pdf>. Acessado em 28 de abr. 2023.

MARGAIRAZ, Sarah. Entre apeiron présocratique et métastabilité thermodynamique: l'idée de préindividuel chez Gilbert Simondon. **Methodos, Savoirs et Textes**, n. 13, p. 107-122, mis em ligne 26 mars. 2013. URL: <<http://journals.openedition.org/methodos/3191>>. DOI: <<https://doi.org/10.4000/methodos.3191>>. Acesso em: 14 abr. 2022.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

NOVO, M. F. Subjetivação e identidade: implicações do transindividual em Simondon. **DoisPontos**, v. 16, n. 2, 2019.

ORLANDI, L. B. L. Individuações em linhas ético políticas. **DoisPontos**, v. 16, n. 2, 2019.
 PEREIRA, D. R. **Do sinal à significação: lições do curso de comunicação de Gilbert Simondon**. *Galaxia* (São Paulo, online), ISSN 1982-2553, n. 43, jan-abr, p. 141-153. 2020.
 <<http://dx.doi.org/10.1590/1982-25532020142240>>.

PLATÃO, Diálogos. Teeteto; Crátilo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, p. 8, 1988.

PUENTES, F. R. A técnica em Aristóteles. **Revista Hypnos**. Ano 3 / No 4. 2015.

REALE, G. **Aristóteles – Metafísica: vol. 1, ensaio introdutório**. Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine. Cidade: Edições Loyola, 2ª edição: junho de 2005.

_____. **Para uma nova interpretação de Platão**. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”. A partir da 14ª edição com acréscimo de um quarto apêndice. Tradução: Marcelo Perine, São Paulo, Loyola, 1997.

RODRÍGUEZ, P. E. La importancia de la obra de G. Simondon para la filosofía contemporánea. **DoisPontos**, v. 16, n. 2, 2019.

_____. **História de la información**. Capital Intelectual, 2012.

SHANNON, C; WEAVER, W. **The Mathematical Theory of Communication**. Urbana, IL. University of Illinois, 1972. (Original work published in 1949).

SIMONDON, G. A amplificação nos processos de informação. Tradução de Pedro Peixoto Ferreira e Evandro Smarieri de “L’*amplification dans les processus d’information*”. **Revista Trans/Form/Ação**, Marília, v. 43, n. 1, p. 283-300, jan./mar., 2020c.

_____. **A individuação à luz das noções de forma e de informação**. Tradução de Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 1ª Edição. Coleção TRANS. 2020a.

_____. **Do modo de existência dos objetos técnicos**. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 1ª edição. Coleção Arte físsil, 2020b.

_____. **L’individuation à la lumière des notions de formes et d’information**. Paris, Jérôme Millon, 2005; réédition révisée, 2013.

_____. **Curso sobre la percepción:(1964-1965)**. Editorial Cactus, 2012.

SOUZA, J. C. **Os pensadores pré-socráticos–vida e obra**. São Paulo: Editora Nova, 1996.

VIRNO, Paolo. Angels and the general intellect: Individuation in Duns Scotus and Gilbert Simondon. **Parrhesia**, v. 7, p. 58-67, 2009.

WIENER, N. **Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos**. São Paulo: Cultrix, 1970.

WOLFF, F. Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física. **Analytica** – Revista de Filosofia. Volume 1, número 3, 1996. Tradução de Marco Zingano. Revisão de Ulysses Pinheiro.

